ŒUVRES POSTHUMES

DE

BORDAS-DEMOULIN

II

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE
RUE SAINT-BENOIT, 7

ŒUVRES POSTHUMES

DE

BORDAS-DEMOULIN

PUBLIÉES

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR F. HUET

TOME SECOND

PARIS

LADRANGE, LIBRAIRE
41, RUE S.-ANDRÉ-DES-ARTS

F. CHAMEROT, LIBRAIRE
13, RUE DU JARDINET

1861

TROISIÈME PARTIE

CHRISTIANISME RELIGIEUX

(SUITE DE LA SECTION 1re)

OEUVRES POSTHUMES

DE

BORDAS-DEMOULIN

DÉFENSE

DES POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE

LIVRE II (SUITE)

CHAPITRE III

*** LE SACERDOCE DES LAÏQUES DÉFENDU CONTRE *L'OBSERVATEUR CATHOLIQUE*.**

Niant que les justes concourent à administrer les sacrements, l'*Observateur* nie le sacerdoce laïque. C'est d'ailleurs ce qu'il exprime formellement. « Nous ne croyons pas, dit-il, que les laïques participent au sacerdoce. Le sacerdoce, dans son essence comme dans son exercice, n'est conféré que par un moyen divin, que, dans l'Église, on appelle le sacrement de l'ordre ou l'ordination[1]. »

* Les titres précédés d'un astérisque n'appartiennent pas à l'auteur. (*Note de l'Éditeur.*)

1. N° 20, 16 juillet 1856, p. 211.

M. Huet et moi lui avons répondu : « Il est à remarquer que l'*Observateur* rejette absolument et sans distinction ce principe, que les laïques participent au sacerdoce. Il ne s'agit point des droits de la hiérarchie, de la supériorité des évêques et des prêtres sur les simples fidèles : l'*Observateur* sait parfaitement que nous acceptons là-dessus tout ce que croit l'Église, et que le concile de Trente a défini. En un mot, c'est une participation quelconque des laïques au sacerdoce que conteste l'*Observateur*. Eh bien ! réduite à ces termes, nous disons que c'est sa proposition qui est contraire à l'enseignement de l'Écriture et des Pères. Saint Pierre, le premier des apôtres, écrit à tous les chrétiens : « Vous êtes la race élue, l'ordre des prêtres-rois (ou un « sacerdoce royal), une nation sainte, un peuple d'ac« quisition [1]. » Saint Jean appelle Jésus-Christ « le « témoin fidèle qui nous a aimés et lavés dans son « sang, et nous a faits rois et prêtres de Dieu son « Père [2]. »

« Chaque chrétien, dit à son tour saint Ambroise, « est sacré prêtre, est sacré roi [3]. » Sur cette question, Calmet résume ainsi les Pères : « Nous participons au « sacerdoce et à la royauté de Jésus-Christ... Dans les

1. I Pierre, II, 9.

2. Apoc., I, 5, 6; V, 10.

3. Unusquisque ungitur in sacerdotium, ungitur in regnum. *De Sacram.*, l. IV, c. I.

« autres États, il n'y a qu'un roi et un fort petit « nombre de prêtres. Dans l'Église de Jésus-Christ, « nous sommes autant de rois et de prêtres que de « fidèles. Les prêtres étaient fort en honneur chez les « Hébreux, mais leur sacerdoce était fort au-dessous « de celui des simples chrétiens. »

« Certainement nous n'avons rien de plus fort. Ne seraient-ce donc là que des paroles en l'air, et qui ne seraient vraies en aucun sens? L'*Observateur* oserait-il le soutenir? Cependant, c'est ce qu'on pourrait inférer de la censure absolue qu'il a cru pouvoir faire de la doctrine des auteurs des *Essais*. Il n'a pas compris que l'Église tout entière n'est qu'un grand et perpétuel sacerdoce, et qu'exclure les fidèles de toute participation au sacerdoce, c'est les exclure de l'Église[1]. »

Que réplique l'*Observateur?* « Nous comprenons parfaitement, dit-il, que l'Église n'est qu'un grand et perpétuel sacerdoce; mais nous distinguons ce sacerdoce, entendu d'une manière générale et mystique, du *ministère* institué par Jésus-Christ, et qui, seul, est *sacerdoce* proprement dit. Les auteurs des *Essais* confondent à tort ces deux choses qui sont cependant fort distinctes, et qu'ils ne peuvent identifier sans tomber dans une grave erreur[1]. »

1. N° 24, 16 septembre 1856, p. 311.

Nous n'identifions ni ne confondons ces deux choses, et une des preuves, c'est la doctrine même que nous soutenons et que le critique attaque. Qu'enseignons-nous? Que l'acte du ministre qui confère le sacrement ne suffit pas pour que le sacrement ait son effet, qu'il faut encore la prière des justes, et qu'avec la prière des justes on n'aurait point l'effet du sacrement sans l'acte du ministre qui fait la cérémonie sacramentelle; qu'ainsi les sacrements exigent le concours de deux sacerdoces, l'un extérieur, fondé sur l'ordination, l'autre intérieur, fondé sur la sainteté. A la vérité, puisque les laïques baptisent, ils participent par leur seule qualité d'hommes et sans ordination au sacerdoce ministériel. Mais le sacerdoce intérieur n'en continue pas moins à être distingué du sacerdoce extérieur. Le baptême que le laïque donne, comme le baptême que donne le prêtre, n'a d'effet que par la prière des justes, effet auquel, de même que le prêtre privé de sainteté, ce laïque ne contribue en rien s'il n'est pas saint.

Il nous semble que le mot *sacerdoce* convient aussi bien à la *sainteté* qu'au *ministère*. La sainteté obtenant l'effet, c'est à elle qu'est dû ce qu'il y a de plus grand, ou plutôt de réellement important dans les sacrements et le sacrifice. Le sacerdoce ministériel sera aboli à la fin des siècles, tandis que le sacerdoce de la sainteté offrira éternellement le sacrifice. Saint Jean voit un

agneau qui est là *comme égorgé, agnum stantem tanquam occisum*[1].

A l'entendre, l'*Observateur* confesse que *l'Eglise n'est qu'un grand et perpétuel sacerdoce.* Quel office lui attribue-t-il? « Si les auteurs des *Essais* s'étaient contentés de dire, avec les saints Pères et les écrivains catholiques les plus savants, que l'Église, par Jésus-Christ, qui est le *seul véritable prêtre,* offre à Dieu perpétuellement le sacrifice et l'encens des prières des saints et les mérites que les justes ont acquis en Jésus-Christ; que, de cette manière, chaque fidèle, uni à Jésus-Christ comme membre de l'Église, et *étant dans la charité,* est *prêtre* en ce sens qu'il participe à cette grande et perpétuelle oblation de Jésus-Christ, alors nous eussions adhéré à leur doctrine, qui ne serait autre que la doctrine catholique enseignée par saint Pierre et par saint Jean dans les passages qu'ils ont cités, par saint Ambroise et par un grand nombre de Pères que nous pourrions leur indiquer. Mais si nous comprenons bien MM. Bordas-Demoulin et Huet, ils ne se contentent pas de cette doctrine, et ils attribuent à chaque fidèle en particulier le sacerdoce proprement dit ou le ministère[2]. »

Oui, je le répète, pour le baptême nous attribuons le *ministère* à chaque fidèle en particulier et même à toute

1. Apoc., V, 6.
2. N° du 16 septembre 1856.

créature humaine. Cette question, puisqu'on en fait une, sera examinée plus loin. Bornons-nous ici à observer qu'elle est entièrement différente de celle qui consiste à savoir s'il existe un sacerdoce intérieur appartenant au corps des justes, et agissant concurremment avec le sacerdoce extérieur, ministériel. L'*Observateur* semble réellement l'admettre d'après les deux derniers passages qu'on vient de lire et un autre que voici : « Le sacerdoce, selon les Pères, est la continuation au sein de l'Église de la médiation de Jésus-Christ au moyen du sacrifice. L'Église, par les fidèles unis à Jésus-Christ dans la foi et dans la charité, *offre* le sacrifice; mais le prêtre seul, en vertu du sacerdoce de Jésus-Christ perpétué en lui, est le *sacrificateur*, par conséquent le seul prêtre dans le sens strict du mot[1]. »

Le grand et perpétuel sacerdoce de l'Église, dont nous parlions tout à l'heure et que l'*Observateur* adopte, il le place dans les fidèles ayant la charité et offrant le sacrifice. Ils ne peuvent offrir le sacrifice sans contribuer à l'immolation, qui est l'essence du sacrifice. Ils n'y contribuent point en prononçant les paroles consécratoires, c'est la part qu'y prend exclusivement le ministre; ils y prennent donc la leur en suppliant le Saint-Esprit d'opérer la transsubstantiation ou immolation. Mais si c'est à leur prière que le Saint-

1. *Observateur*, p. 317.

Esprit produit l'eucharistie, c'est aussi à leur prière, par la même raison, qu'il produit l'effet de tous les sacrements. Et voilà que l'*Observateur* enseigne lui-même ce qu'il attaque impérieusement en nous. La contradiction est flagrante. Il paraît qu'elle ne lui suffit pas.

Reprenons quelques-unes des lignes qui ont été considérées. « Nous comprenons parfaitement, disait-il, que l'Église n'est qu'un grand et perpétuel sacerdoce; mais nous distinguons ce sacerdoce, entendu d'une manière générale et mystique, du *ministère;* » dans un autre endroit il développe ainsi ces paroles : « La doctrine mystique sur le sacerdoce entendu *lato sensu* est celle-ci : tout fidèle uni à Jésus-Christ par la foi et la charité agit en lui; il s'offre en Jésus-Christ, qui est l'unique prêtre; il s'immole en lui comme victime, et il remplit ainsi par Jésus-Christ la fonction sacerdotale par excellence, qui est le sacrifice[1]. »

Ici le fidèle s'offre en Jésus-Christ, s'immole comme victime, mais il n'offre point, n'immole point Jésus-Christ. L'infini sépare ces deux notions que l'*Observateur* donne tour à tour du sacerdoce des justes. La dernière, il est vrai, a l'avantage de s'accorder avec la négation que l'effet sacramentel est dû aux prières des saints; car si le fidèle n'offre que soi, il ne concourt point à la transsubstantiation, ni à l'effet d'aucun sa-

1. *Observateur*, p. 316.

crement. Mais que faire de l'autre notion, qui pourtant est la véritable?

« Le sacrifice eucharistique, qui s'offre tous les jours dans nos églises, dit Rastignac, archevêque de Tours, est donc tout à la fois le sacrifice de Jésus-Christ et le nôtre : c'est le sacrifice du Christ entier, du chef et des membres. Jésus-Christ s'y offre à son Père; mais tout le corps de l'Église et chacun des fidèles l'offrent avec lui et par lui, étant incorporés à ce pontife éternel et associés à son sacerdoce. De là l'auguste qualité de prêtres que saint Pierre reconnaît dans tous les vrais chrétiens, sans préjudice toutefois du sacerdoce extérieur, public et ministériel, qui n'appartient qu'à ceux qui ont été consacrés par l'ordination pour offrir à Dieu la victime de salut au nom de Jésus-Christ et de l'Église : *Vous êtes*, dit cet apôtre aux fidèles à qui il écrit, *vous êtes un ordre de prêtres et de rois, vous êtes un sacerdoce saint, destiné à offrir à Dieu des victimes spirituelles qui lui sont agréables par Jésus-Christ*[1]. De là encore ce cantique d'action de grâces que les bienheureux chantent dans le ciel en l'honneur de l'Agneau qui les a rachetés par son sang et rendus participants de sa royauté et de son sacerdoce [2]. Si tous les fidèles ne font qu'un avec Jésus-Christ considéré comme prêtre, ils ne font non plus qu'un avec ce divin chef

1. I Pierre, II, 5, 9.
2. Apocal., V, 10.

considéré comme victime. C'est Jésus-Christ qui est sur l'autel le prêtre et la victime du sacrifice ; mais toute son Église et tous les fidèles offrent et sont offerts conjointement, et ne forment avec lui qu'un seul prêtre et une seule victime[1]. »

Tous les chrétiens ne doivent-ils pas offrir le sacrifice à Dieu? se demande la *Théologie morale de Grenoble.*

Elle répond : « Comme il y a deux sortes de sacrifices, l'intérieur et l'extérieur, il est certain que le sacrifice intérieur, qui consiste dans une oblation entière et universelle que nous faisons à Dieu dans le fond de nos cœurs de tout ce que nous sommes, ne doit pas seulement être offert par les prêtres, mais encore par tous les fidèles, qui reconnaissent par ce moyen, autant qu'il est en eux, le souverain domaine de leur Créateur. Mais le sacrifice extérieur de la religion (qui est fait pour représenter solennellement le sacrifice intérieur et la soumission parfaite que tous les fidèles font profession d'avoir pour les ordres de la divine Majesté, et qui n'est autre que celui de la messe) ne doit et ne peut être offert visiblement et par un ministère extérieur que par les ministres qui ont été établis particulièrement pour cela, par l'ordre de Dieu même et par la dispensation de l'Église [2]. »

1. Instruct. pastor. sur la justice chrétienne.
2. T. III, p. 399.

Dans ce commencement on voit les laïques n'offrir que soi. Mais l'auteur poursuit: « Tous les chrétiens doivent à la vérité s'unir de cœur et de volonté avec le prêtre et offrir avec lui intérieurement et d'une manière invisible la même victime qu'il offre extérieurement; et c'est pour cela que le prêtre avant la consécration se tourne vers les fidèles et les avertit de prier conjointement avec lui, afin que leur commun sacrifice soit agréable au Père éternel. « Ce sacrifice de louange, « dit le cardinal Pierre Damien, est offert par tous « les fidèles, aussi bien par les femmes que par les « hommes, quoi qu'il semble qu'il n'y ait que le seul prêtre qui l'offre [1]. » C'est en ce sens que saint Augustin appelle la sainte messe « le sacrifice de tous les chrétiens [2]. » Et le pape Innocent III dit que « ce ne « sont pas seulement les prêtres qui offrent ce sacrifice, « mais encore tous les fidèles qui font, par leurs vœux « et par l'union de leurs intentions, ce qui s'accomplit « par le ministère du prêtre [3]. » C'est pour cette raison que tous les chrétiens sont appelés prêtres dans divers endroits de l'Écriture; qu'il est dit dans l'Apocalypse que *Jésus-Christ nous a lavés de nos péchés dans son sang et nous a faits rois et prêtres de Dieu son Père;* et le prince des apôtres assure que *nous devons tous en-*

1. Opusc. De *Dominus vobiscum*, c. VIII.
2. *Cité de Dieu*, liv. X, ch. VI.
3. *Du sacré Mystère de l'autel*, liv. III, ch. VI.

trer dans la structure de l'édifice comme des pierres vivantes, pour composer une maison spirituelle et un ordre de saints prêtres, afin d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels qui lui soient agréables par Notre-Seigneur Jésus-Christ [1]. Ainsi nous voyons que le saint sacrifice de la messe est offert par le commun des fidèles d'une manière spirituelle et invisible; mais ce sacrifice est accompli extérieurement par les seuls prêtres qui, tenant la place de Jésus-Christ dont ils sont les ministres visibles, consacrent sur nos autels cette divine hostie, par les paroles de Jésus-Christ lui-même, et la présentent solennellement au Père éternel par leurs propres mains. »

Écoutons les *Conférences du diocèse de La Rochelle* [2] :

« *Les fidèles qui assistent au sacrifice de la messe offrent-ils ce sacrifice conjointement avec le prêtre, ou s'ils sont simplement présents à l'oblation qui en est faite ?*

« L'Écriture sainte, parlant des sacrifices de l'ancienne loi, attribue l'oblation qui s'en faisait, non point aux seuls prêtres qui avaient été établis de Dieu pour en faire les principales fonctions, mais aussi au peuple et aux particuliers pour lesquels et au nom desquels ils étaient offerts. Cela se voit, pour ainsi dire, à chaque mot du livre du Lévitique, où, dès le commencement du

1. I Pierre, II, 5.
2. P. 128.

premier chapitre, Dieu ordonne à Moïse de dire à son peuple que quand quelqu'un d'entre eux voudra offrir au Seigneur une hostie de ses troupeaux, si son offrande est un holocauste, il choisira dans son troupeau un mâle qui sera sans aucune tache, et il l'offrira à l'entrée du tabernacle pour apaiser le Seigneur.

« Il en est de même du sacrifice du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est offert dans la religion chrétienne. Les prêtres sont les seuls ministres légitimes établis par Jésus-Christ, pour en faire l'oblation extérieure; mais cependant tous les fidèles ont part à cette oblation; et il est vrai de dire que ceux qui sont présents ne sont point seulement comme simples témoins de ce qui se fait, mais que tous, dans un sens véritable, ils offrent et sacrifient avec le prêtre le corps et le sang de Jésus-Christ.

« C'est l'esprit et le sentiment de l'Église, ainsi qu'il paraît par le langage dont elle use dans les prières qui accompagnent la célébration de ce mystère.

« Car, 1. tout étant disposé pour le sacrifice, le prêtre se tourne vers les fidèles et les avertit de joindre leurs prières aux siennes, afin que Dieu ait agréable leur commun sacrifice : *Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile sit apud Deum Patrem omnipotentem*.

« 2. La plupart des oraisons secrètes sont pour demander à Dieu qu'il regarde et reçoive favorablement

les dons et les oblations que l'Église, qui est son peuple fidèle, lui présente. *Respice, Domine, munera supplicantis Ecclesiæ. Has populi tui oblationes benignus assume. Ecclesiæ tuæ, quæsumus, Domine, dona propitius intuere*, etc.

« 3. Dans la première oraison du canon que l'on a toujours considéré comme la partie principale de la messe, après que le prêtre a demandé à Dieu qu'il bénisse et reçoive les dons qui lui sont présentés pour et au nom de toute l'Église, il prie Dieu qu'il veuille se souvenir des vivants pour lesquels il a dessein d'offrir, et, en particulier, de ceux qui sont présents, pour lesquels il offre et qui offrent avec lui ce sacrifice : *sed et omnium circumstantium... pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*. Sur quoi il ne sera peut-être pas hors de propos de remarquer que selon le témoignage d'Amalarius, archevêque de Trèves, qui a écrit des divins Offices, il y a huit cents ans, et celui de l'auteur de l'Ordre romain sous le titre de *Micrologue*, et ainsi qu'il se voit encore dans quelques anciens manuscrits, ces mots : *pro quibus tibi offerimus*, ne se disaient point autrefois dans cette oraison du canon de la messe, mais seulement ceux-ci : *qui tibi offerunt*. Et en effet, le peu de rapport qu'il y a entre ces premiers mots et ce qui suit fait assez voir qu'ils ont été ajoutés.

« 4. Dans la seconde oraison du même canon, le

prêtre demande à Dieu qu'il reçoive favorablement son offrande comme étant aussi celle de toute la famille chrétienne qui lui appartient. *Hanc oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quæsumus, Domine, ut placatus accipias.*

« 5. Dans l'oraison qui suit la consécration et que quelques-uns disent, avec assez de fondement, être celle où se fait l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ, le prêtre, s'adressant à Dieu, dit qu'il lui offre cette sainte victime en mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension de son Fils, et que ce n'est point lui seul, mais aussi tout son saint peuple qui la lui présente : *undè et memores, Domine, nos, servi tui, sed et plebs sancta tua ejusdem Christi Filii tui tam beatæ passionis... offerimus præclaræ majestati tuæ*, etc.

« Les saints Pères et les autres auteurs ecclésiastiques parlent de la même façon de ce sacrifice, et le considèrent toujours comme un sacrifice que l'Église et les fidèles qui la composent offrent par le ministère du prêtre.

« Outre que saint Augustin l'appelle, en diverses rencontres, tantôt le sacrifice des chrétiens, *sacrificium christianorum*, tantôt le sacrifice qui s'offre tous les jours dans l'Église, *quotidianum Ecclesiæ sacrificium*, et que, parlant de l'oblation qui s'en fait, il l'attribue à tout le corps de l'Église [1]; déplorant le malheur de quelques

1. *De Civit. Dei*, lib. X, cap. vi, 20.

femmes chrétiennes et vertueuses, que les barbares avaient emmenées captives, il compare leur état malheureux à celui des Juifs dans la captivité et dit que comme « les Juifs étaient dans une terre où ils ne pou« vaient pas sacrifier à Dieu, ainsi qu'ils avaient accou« tumé, de même ces femmes ne pouvaient pas non plus « sacrifier à Dieu, ni présenter leurs oblations sur l'au« tel, ni trouver un prêtre par les mains duquel elles « fissent à Dieu leurs offrandes[1]. » Après avoir cité les passages, déjà reproduits, de Pierre Damien, de l'abbé Guerric, d'Innocent III, l'auteur poursuit : « On pourrait aisément rapporter beaucoup d'autres passages de divers auteurs, comme d'Alcuin, de l'ancien auteur qui a fait une explication du canon de la messe et que l'on croit être Flore, diacre de l'église de Lyon, d'Albert le Grand, d'Odon, évêque de Cambray, d'Étienne, évêque d'Autun, et de plusieurs autres, qui enseignent tous que les fidèles qui assistent au sacrifice de la messe doivent s'unir avec le prêtre dans l'oblation qu'il fait du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et n'être point seulement présents pour être de simples spectateurs d'un si grand mystère, ou tout au plus pour recevoir les grâces que le prêtre demande pour eux à Dieu par le mérite de son oblation. Mais, outre que ce serait s'engager dans un trop long discours, ceux que

1. Epist. 122.

nous avons rapportés suffisent pour montrer que c'est une vérité qui ne peut pas être contestée, et ainsi ce que nous avons à faire, c'est de remarquer que cette doctrine est principalement appuyée sur deux raisons.

« La première est que les actions qui se font par les membres d'un corps ne sont point tant les actions de ces membres que de tout le corps au nom duquel et pour lequel ils agissent, ce qui fait qu'il est vrai de dire que les autres membres font par eux ces mêmes actions, à cause de l'union qu'ils ont tous les uns avec les autres. Ainsi tous les citoyens d'une ville ou tous les habitants d'une province rendent au prince leurs devoirs et leurs obéissances, quand les magistrats ou ceux qui sont envoyés à cet effet lui font leurs soumissions au nom de toute la ville ou de toute la province.

« Or tous les fidèles, en quelque lieu de la terre qu'ils soient répandus, sont tous unis par les liens d'une même foi et d'une même charité, et sont non-seulement tous un même corps en Jésus-Christ, mais aussi les membres les uns des autres par les différents dons de grâce qu'ils ont reçus, selon que l'Apôtre nous l'enseigne expressément[1].

« Et par conséquent tout ce qui se fait dans l'Église, soit dans les prières, soit dans l'administration des sacrements, soit dans l'oblation du sacrifice, est commun

1. Rom., XII, 5, 6.

à tous les fidèles, en sorte qu'il est vrai de dire que tous y concourent et y coopèrent. *L'Église,* dit saint Ambroise, *est le droit commun de tous ; en commun elle prie, en commun elle agit, en commun elle est tentée*[1]. Et il n'importe pas que ce soient seulement quelques particuliers qui paraissent faire ces actions : l'unité de la foi et de la charité, ou même le Saint-Esprit qui est l'âme de l'Église, comme dit le cardinal Pierre Damien, fait que c'est toute l'Église qui agit par eux[2].

« C'est sur ce fondement que saint Augustin, parlant des petits enfants qui sont quelquefois présentés au baptême par des personnes indignes et d'une méchante vie, dit « qu'ils ne sont pas tant présentés par ceux qui « les portent entre leurs bras que par toute la société « des saints, c'est-à-dire par toute l'Église, parce que, « ajoute ce saint docteur, l'on doit croire qu'ils sont pré- « sentés par tous ceux qui désirent qu'ils soient présen- « tés. » D'où il conclut que « c'est donc toute l'Église, « notre mère, qui les présente, parce que c'est toute

1. Ecclesia, jus commune omnium; in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. *Offic.*, l. I, c. XXIX.

2. Tota Ecclesia diversorum quidem constat compage membrorum, sed unum est procul dubio corpus unius fidei soliditate fundatum, una vivificantis Spiritus virtute perfectum. Unde et Apostolus ait : Unum corpus, unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestræ. Dignum ergo est ut quidquid in sacris officiis a quibuscumque fidelibus particulariter agitur, hoc ipsa Ecclesia per unitatem fidei et charitatis amorem unanimiter agere videatur. Opusc. De *Dominus vobiscum*, VII.

« l'Église qui engendre tous et chacun de ses enfants. »

« On doit donc dire la même chose du sacrifice qui est offert tous les jours dans l'Église. Ce n'est point le prêtre seul qui en fait l'oblation : tout le corps de l'Église, et particulièrement les fidèles qui sont présents, la font avec lui et par lui, parce que tous s'unissent de cœur et de volonté avec lui pour la présenter à Dieu. On doit dire, comme saint Augustin : « On doit « croire qu'elle est présentée par tous ceux qui désirent « qu'elle soit présentée. »

Il serait inutile d'observer que si les fidèles présents offrent plus particulièrement le sacrifice que les fidèles absents, néanmoins les fidèles absents qui sont justes contribuent à la transsubstantiation, tandis que les fidèles présents qui se trouvent dans le péché n'y contribuent point.

« La seconde raison sur laquelle cette doctrine est fondée, continue l'auteur, c'est que l'union de Jésus-Christ avec l'Église, comme du chef avec son corps, ne fait pas seulement que l'on attribue au chef ce qui convient au corps, et au corps ce qui convient au chef, mais de plus que le corps et les membres qui le composent entrent dans la participation de tous les droits, de toutes les grâces, de toutes les prérogatives du chef, parce que le chef, s'unissant aux membres de son corps, les rend participants de sa vertu, de sa puissance, de son esprit, et, en un mot, de tous les avan-

tages qui lui sont propres. Ce qui fait dire à saint Augustin et aux autres Pères, après l'apôtre saint Paul, que Jésus-Christ est la vie, la justice, la sainteté, l'immortalité et la gloire des fidèles, parce que les fidèles lui étant unis comme à leur chef, il répand sur eux les opérations de vie, de sainteté, de justice, d'immortalité et de gloire dont il est le principe.

« Or, entre les avantages que Jésus-Christ possède comme médiateur et comme chef de l'Église, un des plus considérables est d'avoir été établi prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech, afin de se présenter pour nous devant la face de son Père et de lui offrir en même temps l'Église pour laquelle il s'est lui-même livré à la mort, et laquelle il fait paraître pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, après l'avoir sanctifiée dans son sang.

« D'où il s'ensuit que tous les fidèles qui sont membres vivants de l'Église participent à ce sacerdoce de Jésus-Christ, et qu'ainsi ils sont tous autant de prêtres, qui ne s'offrent pas seulement à Dieu par un sacrifice intérieur d'eux-mêmes, mais qui, outre cela, s'unissent avec Jésus-Christ comme souverain prêtre et au ministre qui le représente sur la terre, pour offrir à Dieu ce grand et redoutable sacrifice de la mort de son Fils. C'est ce qui nous est marqué par ces paroles de saint Pierre, qui, écrivant aux Églises du Pont, de Galatie et autres provinces de l'Asie, leur dit qu'elles composent

un « ordre de saints prêtres pour offrir à Dieu des « hosties spirituelles qui lui soient agréables par leur « union avec Jésus-Christ[1]. » A quoi se rapportent aussi celles de saint Jean dans son Apocalypse, où il rend grâces à Jésus-Christ, au nom de tous les chrétiens, de ce que les ayant « lavés de tous leurs péchés « dans son sang, il les a faits rois et prêtres de Dieu « son Père[2]; » ce qu'il répète encore dans un autre endroit, où il dit qu'il avait entendu le cantique que les vieillards chantaient devant l'Agneau, le remerciant de ce qu'il les avait « rachetés par son sang et rendus rois « et prêtres pour servir Dieu[3]. »

— « *Etant vrai que les fidèles qui assistent à la messe offrent le sacrifice conjointement avec le prêtre, quelle différence y a-t-il entre les prêtres et les laïques à l'égard de cette oblation?*

« Quoique les sacrifices de la loi mosaïque fussent en quelque façon véritablement offerts, soit par tout le peuple, soit par les particuliers qui présentaient les victimes qui devaient être immolées, néanmoins la fonction des prêtres dans l'oblation de ces sacrifices était fort différente de celle du peuple. Celui, par exemple, qui voulait offrir un holocauste à Dieu, présentait seulement sa victime à l'entrée du tabernacle et tenait

1. I Pierre, II, 5.
2. Apoc., I, 5, 6.
3. *Ibid.*, V, 9, 10.

la main sur la tête de la victime pendant qu'on l'immolait. Mais c'étaient les prêtres qui faisaient cette immolation, qui offraient le sang de la victime en le versant autour de l'autel, et qui mettaient cette même victime sur l'autel pour y être consumée par le feu. C'était la même chose dans les autres sacrifices, les prêtres faisaient toujours les principales fonctions, et si d'autres personnes s'ingéraient de les faire, ce ne pouvait être que par une usurpation sacrilége, qui attirait sur eux la colère de Dieu, ainsi qu'il a paru en diverses rencontres.

« Ainsi donc, dans le sacrifice de la religion chrétienne, les fidèles qui sont présents l'offrent conjointement avec le prêtre; mais cependant il y a toujours bien de la différence entre le prêtre et les laïques dans l'oblation de ce sacrifice. Comme ce sacrifice est extérieur et visible, il faut qu'il s'en fasse une oblation extérieure et visible. Or il n'y a que le prêtre qui puisse l'offrir de cette manière, parce que la puissance de consacrer et d'offrir visiblement le corps et le sang de Jésus-Christ, sous les apparences visibles du pain et du vin, n'appartient qu'à ceux qui l'ont reçue par l'ordination; et ainsi les fidèles doivent, à la vérité, s'unir de cœur et de volonté avec le prêtre et offrir avec lui, par une oblation intérieure, la même victime qu'il offre extérieurement; mais ils ne peuvent faire par eux-mêmes et par leurs propres mains cette oblation exté-

rieure; il faut que ce soit par le ministère du prêtre, qui, tenant la place de Jésus-Christ, dont il est le ministre visible, doit consacrer cette divine hostie par les paroles que Jésus-Christ a ordonnées, et la présenter au Père éternel par ses mains.

« De sorte que l'on doit distinguer deux oblations différentes dans le sacrifice de la messe : une oblation spirituelle et invisible, commune à tous les membres vivants de l'Église, qui ne font qu'un corps avec Jésus-Christ et offrent invisiblement avec lui le sacrifice de son corps et de son sang; et une oblation extérieure et visible, qui est propre et particulière à ceux qui ont été ordonnés ministres de Jésus-Christ, pour consacrer et offrir visiblement sur l'autel le même sacrifice de son corps et de son sang.

« C'est aussi pourquoi l'on doit distinguer deux sortes de sacerdoce : l'un qui répond à l'oblation intérieure et invisible et qui convient à tous les fidèles qui, étant unis avec Jésus-Christ comme avec leur chef, participent, comme nous avons dit, à son sacerdoce, et ne font qu'un même prêtre avec lui; l'autre, qui répond à l'oblation extérieure et visible, et qui est particulière à ceux qui ont été établis ministres de Jésus-Christ pour consacrer et offrir visiblement son corps par la puissance qu'ils ont reçue dans leur ordination.

« Or, ce sont ces deux différentes manières d'offrir

le sacrifice et ces deux différentes sortes de sacerdoce qui font la différence des prêtres d'avec les laïques dans l'oblation du sacrifice de la messe. »

L'*Observateur* veut-il que les laïques offrent Jésus-Christ? Alors ils ont un véritable sacerdoce. Les théologiens qu'on vient d'entendre le prouvent invinciblement.

L'*Observateur* veut-il que les laïques ne fassent que s'offrir eux-mêmes en Jésus-Christ? Dans ce cas, il contredit l'enseignement de l'Église, dont ces mêmes théologiens sont manifestement l'organe.

Allons plus loin. Sans offrir Jésus-Christ, les laïques ne peuvent s'offrir en lui.

« Jésus-Christ s'étant fait notre victime et rendant tous les jours à Dieu, par l'oblation qu'il lui fait de lui-même au nom de son Église, le plus grand honneur qui puisse jamais lui être rendu, ne nous a pas déchargés pour cela de l'obligation que nous avons, par la condition de notre nature, de nous offrir nous-mêmes à Dieu et de lui faire un sacrifice de notre corps, de notre âme, de notre vie et de tout ce que nous sommes.

« Au contraire, il n'a institué le sacrifice de son corps et de son sang, sous les symboles du pain et du vin, qu'afin que nous puissions nous acquitter de cette obligation d'une manière qui fût digne de la grandeur de Dieu. Car n'ayant rien en nous qui n'eût été cor-

rompu par le péché, nous ne pouvions pas être par nous-mêmes des victimes agréables à Dieu; et ainsi nous étions dans l'impossibilité de lui rendre le souverain hommage que nous lui devons, comme toutes les autres créatures intelligentes. Mais Jésus-Christ nous a nettoyés dans son sang, et après nous avoir purifiés de l'ordure du péché, il nous a fait ses membres, afin que n'étant plus qu'un même corps avec lui, nous fussions en lui et par lui des hosties dignes d'être présentées devant la majesté de son Père.

« C'est donc pourquoi, quand les fidèles assistent au sacrifice de la messe, la première victime qu'ils doivent offrir au Père éternel, c'est la personne de son Fils, parce que c'est la seule offrande qui soit digne de lui et sans laquelle il ne peut rien recevoir des hommes qui lui soit agréable. Mais ils doivent aussi s'offrir en même temps avec ce Fils, parce qu'étant ses membres, ils doivent s'unir avec lui comme avec leur chef dans l'oblation qu'il fait à Dieu de lui-même et de tout le corps de son Église.

« C'est en cela, dit saint Augustin, que consiste le sacrifice des chrétiens : nous sommes plusieurs qui ne formons qu'un corps. *Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus sumus in Christo*[1]. Car tous les fidèles n'étant qu'un même corps en Jésus-Christ

1. *De Civit. Dei,* l. X, c. VI.

et avec Jésus-Christ, Jésus-Christ, offrant à Dieu son corps par le ministère des prêtres, lui offre aussi en même temps son Église et tous les membres qui la composent. Et quand les fidèles offrent le corps de Jésus-Christ par les mains du prêtre, ils s'offrent aussi eux-mêmes avec Jésus-Christ, parce qu'ils sont les membres du corps de Jésus-Christ. Et c'est, ajoute le même saint Augustin[1], ce que l'Église pratique tous les jours dans le sacrement de l'autel, qui est connu des fidèles, et où il lui est marqué que dans l'oblation qu'elle présente elle est elle-même offerte[2]. »

L'*Observateur* dira sans doute qu'il parle d'après Labroue, dont il vient de rapporter quelques paroles. Voyons donc ce que Labroue pense :

« Si les pécheurs sont exclus d'offrir le sacrifice de l'autel avec le prêtre et avec Jésus-Christ, qui est le principal prêtre, à cause de l'état de péché qui les empêche d'être un même corps avec lui, ils peuvent assister utilement à la messe en une autre manière, non comme prêtres qui offrent le sacrifice avec le prêtre, mais comme fidèles pour qui le sacrifice est offert[3]. » Et ailleurs : « Il y a une manière d'assister à la messe qui demande des dispositions presque semblables à celles qu'il faut apporter à la communion.

1. *De Civit. Dei*, l. X, c. VI.
2. *Confér. du diocèse de La Rochelle*, p. 141.
3. Lettre à Basville.

C'est sur ce fondement que les anciens croyaient que ceux qui n'étaient pas en état de participer à l'eucharistie n'étaient pas dignes d'assister à la célébration des saints mystères. Mais comme la messe est un sacrifice qui n'est pas seulement offert par les fidèles, auquel cas il demande les dispositions de foi, de désir et d'amour que demandent les sacrements, mais encore un sacrifice offert pour les fidèles et pour les fidèles pécheurs, auxquels il profite, non comme les sacrements à ceux qui les reçoivent, mais comme les prières à ceux pour qui on les offre, il faut, ce me semble, faire une grande différence de l'assistance à la messe à la participation des sacrements.

« La messe est, à l'égard des pécheurs pour lesquels on l'offre, une sorte de prière, mais une prière incomparablement plus excellente que les autres, dans laquelle Jésus-Christ, immolé mystiquement par la parole du prêtre, s'offre lui-même en cet état à son Père et intercède envers lui pour les pécheurs. Or, comme on n'a jamais pensé qu'il y eût aucune irrévérence d'obliger les pécheurs d'assister aux prières que l'on fait pour eux, il semble qu'il n'y en peut avoir davantage à les obliger d'assister à un sacrifice que l'on offre pour eux. Il y en aurait sans doute, si on voulait les obliger à offrir eux-mêmes avec le prêtre et avec Jésus-Christ, qui est le principal prêtre, le sacrifice de la messe, ce qui est sans contredit la meilleure manière

d'y assister, mais manière qui ne peut convenir qu'aux fidèles qui, étant par la charité unis à Jésus-Christ comme à leur chef, sont en état de s'offrir en lui et par lui comme ne comprenant avec lui qu'un même corps, ce qui fait qu'ils sont appelés prêtres par saint Pierre et par saint Jean[1]. »

Je reproduis les termes de l'*Observateur* : « La doctrine mystique sur le sacerdoce entendu *lato sensu* est celle-ci : tout fidèle uni à Jésus-Christ par la foi et la charité agit en lui ; il s'offre en Jésus-Christ, qui est l'unique prêtre ; il s'immole en lui comme victime, et il remplit ainsi par Jésus-Christ la fonction sacerdotale par excellence, qui est le sacrifice. »

Ce *sacrifice* dont parle l'*Observateur* est celui du fidèle et non point celui de Jésus-Christ, et la *fonction sacerdotale* ne consiste nullement pour le fidèle à offrir Jésus-Christ, mais à s'offrir soi-même. Visiblement l'*Observateur* tronque Labroue. Il lui prend la seconde moitié de la dernière phrase, et la condition que Labroue pose à l'exercice du sacerdoce, l'*Observateur* la donne comme le sacerdoce même. C'est ainsi encore qu'il entend les auteurs, en nous reprochant avec tant d'assurance de ne pas les comprendre !

Arrêtons-nous ici un instant. On a vu l'*Observateur* nier que l'effet des sacrements soit dû aux prières des

1. Autre lettre à Basville.

justes, et soutenir contre les textes les plus formels que Nicole et Legros ne leur attribuent que la disposition de l'âme à recevoir cet effet; on l'a vu nous reprocher de confondre le sacerdoce intérieur avec le sacerdoce extérieur, alors que les distinguer est le fondement de la théorie des pouvoirs régénérateurs que nous avons exposée; on l'a vu déclarer que le sacerdoce intérieur n'est point un véritable sacerdoce, et néanmoins dire que les fidèles en l'exerçant offrent Jésus-Christ, ou bien dire seulement qu'ils s'offrent en Jésus-Christ et dès lors enseigner qu'ils peuvent s'offrir en Jésus-Christ sans offrir Jésus-Christ même.

Pour réfuter un auteur, il faut le comprendre et se comprendre soi-même. Sans doute l'*Observateur* trouve plus piquant de ne savoir ni ce que nous disons, ni ce que lui-même il dit. C'est par là que d'un bout à l'autre il brille dans l'accusation d'hérésie qu'il a jugé à propos de nous intenter. Mais il remplit une mission que nous lui expliquerons à la fin de cet écrit[1].

1. L'explication n'a pu être donnée par l'auteur : voir notre *Vie de Bordas*, chap. v. ÉD.

CHAPITRE IV

* LE SACERDOCE INTÉRIEUR, OU POUVOIR PRÉCATOIRE, PROUVÉ PAR LA FORME DES SACREMENTS.

Les personnes qui désirent des éclaircissements demandent sans doute ici pourquoi deux pouvoirs et d'où vient que le ministre a besoin de concours.

« Saint Augustin, observe Nicole, distingue deux manières de conférer le baptême, et l'on peut en dire autant des autres sacrements : l'une, de les conférer par autorité, en agissant immédiatement sur l'âme et en opérant l'effet de chaque sacrement ; l'autre, de les conférer en qualité de ministre.

« C'est en ce dernier sens que l'administrent ceux qui agissent selon l'ordre de l'Église, et il n'y a que Jésus-Christ qui le puisse donner en la première manière. Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit saint Augustin[1], n'a voulu donner son baptême à personne, non pas afin que personne ne fût baptisé du baptême du Seigneur, mais afin que l'on reconnût que c'était toujours lui qui baptisait, et non pas les ministres. Il s'en est retenu la puissance et ne la communique à personne.

1. Traité V sur saint Jean.

C'est pourquoi, quel que soit le ministre qui confère le baptême, on doit croire que c'est Jésus-Christ qui baptise, qui remet les péchés, qui purifie l'âme. *Hic est qui baptizat*[1]. »

Ainsi ce n'est pas le ministre qui produit l'effet du sacrement, c'est Jésus-Christ. Mais Jésus-Christ le produit-il sans qu'on le lui demande, ou faut-il le supplier? La forme précatoire des sacrements suffirait seule pour trancher la question.

Les Latins disent : *Je vous baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* Mais les Grecs prennent le tour suivant : *Que ce serviteur de Jésus-Christ soit baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, à présent et toujours dans les siècles des siècles. Amen.* « Baptizetur servus Dei N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, nunc et semper in secula seculorum. Amen[2]. » L'Église étant née dans l'Orient, il est vraisemblable que c'est la forme précatoire des Grecs qui la première a été employée. La forme des Latins, quoique indicative, doit implicitement renfermer la prière.

Dans la confirmation, l'évêque tourné vers ceux qui doivent être confirmés étend les mains sur eux et fait cette prière : *Dieu tout-puissant et éternel, qui avez daigné faire renaître par l'eau et par le Saint-Esprit*

1. *Première Instruct. sur les Sacrem.*, ch. IV.
2. Goar, *Ritual. Græcorum*, p. 355.

vos serviteurs qui sont ici présents, et qui leur avez accordé le pardon de tous leurs péchés, faites descendre du ciel en eux votre Saint-Esprit consolateur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété; remplissez-les de l'Esprit de votre crainte et imprimez en eux par votre miséricorde le signe de la croix de Jésus-Christ pour la vie éternelle; par le même Jésus-Christ, etc.

Ensuite on les lui présente tous l'un après l'autre et il leur fait l'onction du saint chrême sur le front en forme de croix, appelant chacun d'eux par son nom et disant : *N. je vous marque du signe de la croix, et je vous confirme par le chrême du salut au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.*

« De ces deux actions, dit Mésengui, la première, savoir l'imposition des mains accompagnée de la prière, a été pratiquée par les apôtres ; la seconde, qui est l'onction et le signe de la croix, a été en usage dès les premiers temps de l'Église[1]. » Selon l'auteur de la *Théologie morale,* composée par l'ordre du cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, « il est dit dans les Actes que, quand les apôtres donnèrent la confirmation à ceux de Samarie, qui avaient été baptisés, ils prièrent sur eux afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit, et que, leur ayant imposé les mains, ils le reçurent. Saint Augustin[2]

1. *Exposé de la Doctrine chrét.*
2. *Trinité,* Liv. XV, ch, XXVI.

dit que l'Église de son temps pratiquait la même chose que les apôtres. Et le concile de Narbonne, tenu en l'an 1609, dit que dans ce sacrement le Saint-Esprit est répandu dans les cœurs des fidèles par l'imposition des mains de l'évêque. Or, personne ne doute que la matière à laquelle l'effet du sacrement est attribué ne doive être dite essentielle. Comme donc, dans l'Écriture et dans la tradition, l'imposition des mains et la prière sont dites donner le Saint-Esprit, qui est l'effet du sacrement de confirmation, il semble qu'on peut conséquemment dire qu'elles sont la matière et la forme essentielles de ce sacrement. » L'auteur déclare qu'il n'entend point improuver ceux qui le soutiennent.

Réduit-on la confirmation à l'imposition des mains et à la prière qui l'accompagne? Alors tout y est prière, puisque, comme saint Augustin l'observe, l'imposition des mains n'est autre chose qu'une prière qui se fait sur quelqu'un[1]. Veut-on de plus l'onction et le signe de la croix? A supposer qu'elles ne fussent en rien précatoires, la confirmation le serait toujours par l'acte antérieur, qui, je le répète, est tout prière, et qui représente le premier et le principal effet du sacrement, savoir la descente du Saint-Esprit dans l'âme du fidèle[2].

Mais l'onction n'est-elle pas une imposition des

1. *Du Baptême*, liv. III, ch. XVI.
2. *Instruct. sur le Rituel de Langres*, par La Luzerne, p. 51.

mains, et dès lors aussi une prière symbolique?

Dans l'onction depuis longtemps les Grecs comprennent l'imposition des mains. « Une difficulté qui embarrasse souvent les théologiens les plus habiles et les mieux instruits de la discipline ancienne et moderne de l'Église, c'est, dit Chardon, l'omission de l'imposition des mains dans ce sacrement que nous voyons s'être introduite chez les Grecs et les autres Orientaux, et qui est très-ancienne comme nous l'avons vu. De savants hommes se sont appliqués à lever cette difficulté dont ils ont senti tout le poids. Les uns ont dit que l'imposition des mains s'était en quelque sorte conservée chez eux et qu'elle était devenue une même cérémonie avec l'onction du chrême sur le front, qui ne peut se faire qu'en étendant la main sur la tête de celui que l'on confirme; d'autres se moquent de cette solution qu'ils traitent de vaine échappatoire, puisque, selon eux, on pourrait dire de même que le baptême se fait par l'imposition des mains, l'infusion de l'eau sur la tête d'un enfant ne se pouvant faire qu'en étendant la main sur lui; cependant on ne doit pas mépriser cette réponse, surtout si les Grecs ont intention, en faisant la chrismation, d'imposer en même temps les mains. Or il paraît qu'ils l'ont effectivement par ces paroles remarquables de la confession de foi de Jean Paléologue[1]:

1. Allatius, *Concord.*, liv. III, ch. XVI.

« Un autre mystère est celui du chrême du sacré par-
« fum, qui se donne par l'imposition des mains de
« l'évêque qui fait l'onction[1]. » Voici la prière dont il la fait précéder : « Seigneur, roi de tous, et plein de « bonté, donnez-lui le sceau de votre Saint-Esprit « tout-puissant et adorable, et la communion du corps « et du sang précieux de votre Christ. Conservez-le « dans la sainteté et confirmez-le dans la vraie foi[2]. »

Pour l'onction, « un pontifical de l'Église anglicane, qui s'est conservé dans un manuscrit qui a plus de 800 ans, et qui appartient à l'église de Rouen, ne contient autre chose que cette bénédiction : « Que le Seigneur tout-puissant, qui a tout créé de rien et vous a donné dans le baptême son Esprit et la rémission de tous vos péchés, vous conserve, amen : que celui qui a donné cet Esprit saint à ses disciples dans des langues de feu, éclaire vos cœurs par sa splendeur et les enflamme sans cesse de son amour, amen, afin qu'étant purifiés de tous vices et protégés par son secours de toute adversité, nous devenions son temple, amen, et qu'il lui plaise d'accomplir, etc[3]. »

Cette prière remplaçant dans l'onction les paroles : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,* montre qu'elles ont un sens précatoire. En effet, si elles sont

1. *Hist. des Sacrem.,* t. I. p. 29.
2. *Ibid.,* p. 421.
3. *Ibid.,* p. 422.

une profession de foi, ne sont-elles pas aussi une invocation de la Trinité? De quelque côté qu'on envisage la confirmation, elle respire partout la prière.

Dans la pénitence, le prêtre, ayant la main droite étendue sur le pénitent, dit : *Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le souverain pontife, vous absolve par sa grande miséricorde, et moi, par son autorité, qui m'a été confiée, tout indigne que j'en suis, je vous absous... au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* Jusqu'au XIIIe siècle, on n'a employé que la forme précatoire, maintenant comprise dans la première partie ; elle renfermait implicitement la seconde partie qui est indicative ; car, en priant, le prêtre absolvait avec l'autorité de son ministère. On crut devoir l'exprimer formellement, à cause de l'opinion, alors naissante, que le pontife déclare seulement que les péchés sont remis et n'en prononce point la rémission. Le tour suppliant ne cesse point de dominer.

Il règne aussi dans l'eucharistie, quoiqu'il n'embrasse point non plus toutes les paroles. *Nous vous prions, ô Dieu, qu'il vous plaise de faire que cette oblation soit en toutes choses bénie, admise, ratifiée, raisonnable et agréable, afin qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de votre très-cher Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, la veille de sa passion, prit le pain dans ses mains saintes et vénérables, et ayant levé les yeux au ciel, à vous, Dieu, son Père tout-puissant, vous rendant*

grâces, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant : Prenez et mangez tous de ceci, car ceci est mon corps. De même, après qu'on eut soupé, prenant aussi ce précieux calice entre ses mains saintes et vénérables, et vous rendant pareillement grâces, il le bénit et le donna à ses disciples, disant : Prenez et buvez-en tous, car c'est le calice de mon sang de la nouvelle et éternelle alliance, mystère de la foi, qui sera répandu pour vous et pour plusieurs en rémission des péchés. Toutes les fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en mémoire de moi.

Comment se confère la prêtrise ? L'évêque oint, en forme de croix, les deux mains de celui qui est ordonné, disant : *Daignez, Seigneur, consacrer et sanctifier ces mains par cette onction et notre bénédiction, afin que tout ce qu'elles béniront soit béni et que tout ce qu'elles consacreront soit consacré et sanctifié au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur... Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice, tant pour les vivants que pour les morts...* Il impose les mains une seconde fois et dit : *Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* N'oublions pas que l'imposition est elle-même une prière. L'ordination des évêques est analogue.

L'extrême-onction consistant en onctions qui se font sur diverses parties du corps et qui sont accompagnées

de prières, a trop évidemment la forme précatoire.

Quant au mariage, il existe trois opinions. Suivant l'une, les parties s'administrent elles-mêmes le sacrement. *Je vous prends pour ma femme, je vous prends pour mon mari,* ou paroles, ou signes équivalents, voilà la matière et la forme : la matière, si on les envisage comme exprimant le don mutuel des personnes; la forme, si elles sont considérées comme exprimant l'acceptation mutuelle de ce don. Entendu de cette manière, le sacrement de mariage n'a rien de précatoire.

Un autre sentiment, c'est que les paroles ou signes qui marquent le don et l'acceptation du don, ou, comme on dit pour l'ordinaire, le consentement mutuel, sont la matière; que le prêtre est le ministre, et que la prière qu'il fait, et que voici, en est la forme : *Que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob vous unisse et vous comble de ses bénédictions, et moi je vous unis, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.*

« Dans les anciens rituels, dit Chardon, il n'est fait aucune mention de ces paroles, *Et ego conjungo,* etc., dans lesquelles plusieurs de nos scolastiques ont prétendu faire consister la forme du sacrement de mariage. C'est de quoi l'on peut s'assurer en jetant les yeux sur les extraits des anciens sacramentaires et rituels que le Père Martène a publiés. Cet auteur dit de plus que

ces paroles sont omises dans deux rituels manuscrits de l'abbaye du Bec, dans un pontifical de Sens de trois cents ans, et dans un ancien rituel de Bourges[1]. »

De même que dans la pénitence, la partie indicative de la forme sacramentelle, dans le mariage, est moderne. Ici, on ne disait pas plus : *Et moi je vous unis*, etc., que là : *Et moi je vous absous*, etc. L'un comme l'autre s'est introduit sans doute par la cause que j'ai précédemment indiquée.

D'après la troisième doctrine, le consentement mutuel et ce qui l'exprime constituent l'essence du mariage, qui, par là, se trouve tout à fait indépendant du sacrement. Comme le sacrement ne concourt d'aucune façon à produire l'union matrimoniale, il est seulement destiné à la bénir. La forme est encore la prière que je viens de transcrire, sauf qu'au lieu de dire : *Que Dieu vous unisse et moi je vous unis*, il faut dire : *Que Dieu bénisse votre union et moi je la bénis*. La matière sera ou le poêle ou l'imposition des mains, puisque le prêtre en prononçant l'oraison sacramentelle étend la main.

Cette notion du mariage et du sacrement de mariage est la seule véritable. On peut aisément y ramener la première. Il suffit d'admettre que, par leur consentement et les paroles ou signes qui le manifestent, les parties

1. *Hist. des Sacrem.*, t. VI, p. 145.

contractent simplement leur mariage et ne s'administrent point de sacrement. Qu'on y voie un sacrement, ou qu'on n'y en voie pas, les choses se passent de la même manière. Pour ceux qui y voient un sacrement, elles constituent le mariage; elles le constituent donc aussi pour ceux qui n'y voient point de sacrement, mais un acte tout naturel. Ensuite le sacrement pourra venir sanctifier cet acte et nullement le modifier.

Dans la seconde notion du mariage, où le consentement n'est que la matière et où le sacrement est la forme, ce n'est point le consentement qui produit l'union; c'est le sacrement qui la produit et non pas seulement qui la bénit, qui la purifie. Sans lui, point de lien moral entre les parties, point de droit, point de devoir. Il est clair qu'une telle notion est fausse et qu'elle repose sur le principe de la théocratie, qui partout substitue le sacerdoce à la raison. Au reste, le sacrement n'en a pas moins le tour précatoire.

« Pourquoi, dit le Catéchisme de Montpellier, l'Église joint-elle à l'administration des sacrements plusieurs prières et plusieurs cérémonies? » Il répond : « 1. Pour marquer l'effet des sacrements, les dispositions avec lesquelles on doit les recevoir, et les obligations qu'on y contracte; 2. pour demander à Dieu toutes ces choses pour ceux qui les reçoivent[1]. »

1. *Des Sacrem. en général*, chap. I.

Voici quelques considérations de Bossuet. Il s'agit de la prière par laquelle on demande l'effet de la consécration : « Nous vous prions, ô Dieu, de bénir cette oblation, de la mettre au nombre de celles que vous approuvez, de l'agréer, d'en faire un sacrifice digne d'être reçu de vous et par lequel nous vous rendons un culte raisonnable et spirituel, en sorte qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de votre Fils bien aimé Jésus-Christ Notre-Seigneur ; » prière que les Latins placent avant les paroles consécratoires et que les Grecs mettent après. « Pour établir, dit Bossuet, qu'*il y a des dogmes non écrits qu'il faut recevoir comme venus des apôtres avec autant de vénération que ceux qui sont écrits*, saint Basile allègue *les paroles de l'invocation dont on use en consacrant l'eucharistie, lesquelles*, dit-il[1], *ne sont écrites nulle part; car nous ne nous contentons pas,* poursuit-il, *des paroles qui sont rapportées par l'Apôtre et par les Évangiles,* c'est-à-dire des paroles de Notre-Seigneur et du récit de l'institution ; *mais nous y en ajoutons d'autres devant et après, comme ayant beaucoup de force pour les mystères, lesquelles nous n'avons apprises que de cette doctrine non écrite.*

« Ce témoignage de saint Basile est d'autant plus considérable pour les Grecs, qu'ils lui doivent encore aujourd'hui leur liturgie la plus ordinaire, et nous

1. *De Spirit. sanct.* cap. XXVII, n° 66.

voyons clairement que ce Père met les paroles de l'Évangile pour le fond de la consécration, et *celles qu'on dit devant ou après*, comme ayant *beaucoup de force pour les mystères.*

« Nous pouvons comprendre, parmi ces paroles auxquelles saint Basile attribue beaucoup de force, la prière dont il s'agit; et quoi qu'il en soit, pour en entendre *la force* et l'utilité, il ne faut que se souvenir d'une doctrine constante, même dans l'École, qui est que dans les sacrements, outre les paroles formelles et consécratoires, il faut une intention de l'Église pour les appliquer, intention qui ne peut mieux être déclarée que par la prière dont il s'agit, et qui l'est également, soit qu'on la fasse devant, comme nous, soit qu'on la fasse après, avec les Grecs.

« Savoir maintenant s'il faut croire, comme semblent faire les Grecs d'aujourd'hui, que la consécration demeure en suspens jusqu'à ce qu'on ait fait cette prière, comme étant celle qui applique aux dons proposés les paroles de Jésus-Christ où consiste principalement et originairement la consécration : quoi qu'en puissent dire les Grecs, je ne le crois pas décidé dans leur liturgie. Car l'esprit des liturgies, et en général de toutes les consécrations, n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier. Un exemple fera mieux comprendre ce que je

veux dire. Dans la consécration du prêtre, les savants ne doutent presque plus, après tant d'anciens sacramentaires qu'on a déterrés de tous côtés, que la partie principale ne soit l'imposition des mains avec la prière qui l'accompagne; car elle se trouve généralement, non-seulement dans tous les sacramentaires aussi bien que dans les Pères et dans les conciles, surtout dans le quatrième de Carthage où elle est si expressément marquée[1], mais encore dans l'Écriture en plusieurs endroits. C'est ici proprement le fond de la consécration du prêtre. Aussi est-elle appelée de ce nom, *consécration* ou *bénédiction*, dans les anciens sacramentaires, comme tout le monde sait. Ce qui toutefois n'empêche pas qu'après cette consécration on ne dise encore, en oignant les mains du prêtre: *Que ces mains soient consacrées par cette onction et par notre bénédiction*[2]; comme si la consécration était encore imparfaite. Mais non content de cette nouvelle consécration, si on peut l'appeler ainsi, l'évêque continue encore, et en présentant au prêtre le calice avec la patène, qu'il lui fait toucher, il lui dit: *Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice*[3], comme s'il n'avait pas déjà reçu ce céleste pouvoir et qu'on pût être prêtre sans cela. Que si quelqu'un s'obstine à dire que c'est là précisément qu'il

1. Labbe, tom. I, col. 1190.
2. *Pontif. rom.*, Ord. des prêtres.
3. *Ibid.*

est fait prêtre, quoiqu'on soit autant assuré qu'on le puisse être de semblables choses que cette cérémonie n'a pas toujours été pratiquée; en tout cas, voici qui est sans réplique: c'est qu'à la fin de la messe, et après toutes ces paroles prononcées, lorsque constamment l'ordinand a été fait prêtre, puisque même il a dit la messe et consacré avec l'évêque, l'évêque le rappelle encore pour lui imposer de nouveau les mains, en lui disant: *Recevez le Saint-Esprit; ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis* [1], etc. Quelqu'un peut-il dire qu'on soit prêtre sans avoir reçu ce pouvoir si inséparable de ce caractère? On lui dit néanmoins, *Recevez-le*, de même que s'il ne l'avait pas encore reçu. Pourquoi? si ce n'est qu'en ces occasions les choses qu'on célèbre sont si grandes, ont tant d'effets différents et tant de divers rapports, que l'Église, ne pouvant tout dire ni expliquer toute l'étendue du divin mystère en un seul endroit, divise son opération, quoique très-simple en elle-même, comme en diverses parties, avec des paroles convenables à chacune, afin que le tout compose un même langage mystique et une même action morale. C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire;

1. *Pontif. rom.*, Ord. des prêtres.

très-contente que le tout se trouve dans le total de l'action, et qu'on y ait à la fin l'explication de tout le mystère la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer.

« Je ne sais s'il se trouvera quelqu'un qui n'aime pas mieux une manière si simple d'expliquer la consécration du prêtre que de mettre en pièces, si j'ose le dire, ce saint caractère, en le divisant, je ne sais comment, dans des caractères partiels, aussi peu intelligibles que peu nécessaires. Si l'on regarde de près toutes les ordinations, et surtout celle des évêques, on y trouvera le même esprit. On voit à peu près la même chose dans la confirmation : l'invocation du Saint-Esprit, dont l'extension des mains est accompagnée, fait apparemment le fond de ce sacrement, sans préjudice de l'efficace qui accompagne l'application qu'on fait de cette prière à chacun en particulier, avec la sainte onction et l'actuelle imposition de la main sur la tête dans sa partie principale qui est le front, après quoi on ne laisse pas de dire encore : « Nous vous prions, ô Seigneur, pour tous ceux que nous avons oints de ce saint chrême, que le Saint-Esprit survenant en eux les fasse son temple, en y habitant[1] ; » quoiqu'il soit déjà survenu. Mais c'est que l'Église ne se lasse point d'expliquer en plusieurs manières la grande chose qui vient d'être faite ; et priant Dieu de la faire encore, elle exprime qu'il la fait

1. *Pontif. rom.,* De la Confirm.

toujours en la conservant, et en empêchant par sa grâce qu'elle ne demeure sans effet. Et quand dans l'extrême-onction, en appliquant l'onction sur tous les organes des sens et de la vie, on prie Dieu de pardonner les péchés, tantôt ceux qu'on a commis par la vue, puis ceux qu'on a commis par le toucher, et ainsi successivement par les œuvres et par les pensées, croit-on que les péchés se remettent ainsi par parties ? Nullement, mais on rend sensible au pécheur tous les péchés qu'il a commis et tout ce que guérit en lui la simple et indivisible opération de la grâce. Et pour revenir à la messe, quand nous y demandons à Dieu, tantôt qu'il change le pain en son corps, tantôt qu'il ait agréable l'oblation que nous en faisons, tantôt que son saint ange la présente à l'autel céleste, tantôt qu'il ait pitié des vivants, tantôt que cette oblation soulage les morts, croyons-nous que Dieu attende de faire les choses à chaque endroit où on lui en parle ? Non, sans doute. Tout cela est un effet du langage humain, qui ne peut s'expliquer que par parties; et Dieu qui voit dans nos cœurs d'une seule vue ce que nous avons dit, ce que nous disons et ce que nous voulons dire, écoute tout et fait tout dans les moments convenables qui lui sont connus, sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait. Il suffit que nous exprimions tout ce qui se fait, par des actions et par des prières convenables, et que le tout

ensemble, quoique fait et prononcé successivement, nous représente en unité tous les effets et comme toute la force du divin mystère.

« Faites l'application de cette doctrine à la prière des Grecs, il n'y aura plus de difficulté. Après les paroles de Notre-Seigneur, on prie Dieu qu'il change les dons en son corps et en son sang : ce peut être ou l'application de la chose à faire, ou l'expression plus particulière de la chose faite, et on ne peut conclure autre chose des termes précis de la liturgie.

« Mais, dira-t-on, dans celle de saint Basile, qui est la plus ordinaire parmi les Grecs, après les paroles de Jésus-Christ on appelle encore les dons *antitypes*, c'est-à-dire figures et signes, ce qu'on ne fait plus après la prière dont nous parlons... Il est constant que ce changement se fait dans la prière. — Point du tout, il n'est point constant, puisque nous venons de voir que dans ce langage mystique qui règne dans les liturgies, et en général dans les sacrements, on exprime souvent après ce qui pourrait être fait devant ; ou plutôt, que pour dire tout, on explique successivement ce qui se fait peut-être tout à la fois, sans s'enquérir des moments précis ; et, en ce cas, nous avons vu qu'on exprime ce qui pouvait déjà être fait comme s'il se faisait quand on l'énonce ; afin que toutes les paroles du saint mystère se rapportent entre elles, et que toute l'opération du Saint-Esprit soit sensible.

« Ainsi, on pourrait entendre dans la liturgie des Grecs, que dès qu'on prononce les paroles de Notre-Seigneur où l'on est d'accord que consiste principalement toute l'efficace de la consécration, encore qu'on n'ait pas exprimé l'intention de les appliquer au pain et au vin, Dieu prévient la déclaration de cette intention; et, c'est là, à mon avis, sans comparaison, le meilleur sentiment, pour ne pas dire qu'il est tout à fait certain[1]. »

Outre la forme précatoire des sacrements, qui est là rendue si manifeste, on voit que Bossuet, selon *une doctrine constante, même dans l'École*, attribue leur effet à *l'intention de l'Église qui applique les paroles formelles et consécratoires.* Cette doctrine, qu'il assure constante, même dans l'École, saint Thomas, en effet, la suit. « Le ministre du sacrement, dit-il, agit en la personne de toute l'Église[2], dont il est le ministre, et dans les paroles qu'il prononce se trouve exprimée l'intention de l'Église, qui suffit pour la perfection du sacrement[3]. »

Quoique, à l'article premier de la même Question, il affirme que « l'effet du sacrement ne s'obtient pas par les prières de l'Église, » il ne se contredit point. L'ar-

1. *Explic. de quelques difficultés sur les prières de la messe*, art. 44 et suiv.

2. In persona totius Ecclesiæ.

3. *Somme.* Part. III, quest. LXIV, art. 8.

ticle a pour titre : *N'y a-t-il que Dieu qui opère intérieurement l'effet du sacrement?* Saint Thomas rapporte trois objections de ceux qui nient que Dieu en soit l'unique auteur. Voici la seconde : « Quand on confère les sacrements, on fait des prières. Or, les prières des justes devant être plutôt exaucées devant Dieu que celles de tous les autres, d'après ces paroles : *Si quelqu'un honore Dieu et fait sa volonté, Dieu l'exauce*[1] ; il semble donc que l'effet du sacrement soit plus grand quand on le reçoit d'un ministre qui est saint, et que par conséquent le ministre contribue à son effet intérieur et qu'il n'y ait pas que Dieu qui agisse. » Il répond : « Les prières qu'on dit dans l'administration des sacrements sont adressées à Dieu, non de la part d'une personne en particulier, mais au nom de toute l'Église, dont Dieu doit exaucer les prières, d'après ces paroles de Jésus-Christ : *Si deux d'entre vous se réunissent sur la terre et demandent une chose quelconque, mon Père vous l'accordera*[2]. Cependant rien n'empêche que la dévotion d'un homme qui est juste n'opère quelque chose à cet égard. Toutefois, ce qui est l'effet ne s'obtient pas par les prières de l'Église ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ, dont la vertu opère dans les sacrements comme nous l'avons dit[3]. C'est pourquoi l'effet du sacrement n'est

1. Jean, IX, 31.
2. Matth., XVIII, 19. — 3. Quest. LXII, art. 5.

pas meilleur quand il est conféré par un ministre plus saint. Néanmoins la dévotion du ministre peut obtenir pour celui qui reçoit le sacrement quelque grâce particulière ; mais le ministre n'opère point cette grâce, c'est par impétration qu'il obtient que Dieu l'opère. »

Il y a l'infini entre soutenir que les prières de l'Église opèrent l'effet des sacrements et soutenir qu'elles obtiennent que Dieu l'opère. Il ne s'agit nullement ici de ce dernier point. M. l'abbé Drioux, auteur d'une traduction complète de la *Somme* de saint Thomas, observe que l'article est destiné à réfuter certains hérétiques qui prétendaient que l'homme pouvait donner le Saint-Esprit.

Ailleurs[1] saint Thomas pose cette question : « *Les mauvais prêtres ont-il l'usage des clefs ?* » Il déduit quatre raisons qui semblent l'infirmer. La troisième est ainsi conçue : « Saint Augustin dit [2] que Dieu donne le sacrement de la grâce par les méchants, mais qu'il ne confère la grâce que par lui-même, ou par ses saints ; et c'est pour cela qu'il produit la rémission des péchés par lui-même, ou par les membres de la colombe. Or, la rémission des péchés est l'usage des clefs ; donc les pécheurs, qui ne sont pas membres, n'ont pas l'usage des clefs. »

Pour détruire cette raison, saint Thomas observe

1. *Supplém. de la Somme*, quest. XIX, art. 5.
2. *Du Bapt.*, l. V, ch. XXI.

que « saint Augustin parle de la rémission des péchés, selon que les saints y coopèrent, non par la puissance des clefs, mais par le mérite *de congruo*. C'est pourquoi il dit que Dieu administre aussi les sacrements par les méchants, et parmi les sacrements on doit compter l'absolution qui est l'usage des clefs. Mais par les membres de la colombe, c'est-à-dire par les saints, Dieu produit la rémission des péchés, en tant qu'il les remet par leurs intercessions.

« Ou bien on peut dire que les membres de la colombe désignent tous ceux qui ne sont pas retranchés de l'Église; car ceux qui reçoivent d'eux les sacrements obtiennent la grâce; mais il n'en est pas de même de ceux qui les reçoivent de ceux qui sont retranchés de l'Église, parce qu'ils pèchent par là même. On en excepte le baptême qu'il est permis de recevoir même d'un excommunié dans le cas de nécessité. »

Ce que saint Thomas dit dans cette seconde interprétation est vrai en soi, mais ne peut être rattaché au mot colombe, qui pour saint Augustin signifie exclusivement le corps des justes. C'est pourquoi M. l'abbé Drioux n'hésite pas à déclarer que « il s'agit dans cet endroit de saint Augustin de la rémission des péchés, qui s'obtient par les prières, les gémissements et les larmes des saints, comme on peut le voir (*De Bapt.*, lib. III, cap. 18, et lib. V, cap. 20, 21 et 22). »

En passant nous rencontrons ainsi dans saint Tho-

mas, Bossuet et l'École, une nouvelle preuve de la vérité que nous défendons.

Reprenons les réflexions de Bossuet. Après une digression, il continue : « Mais pour revenir à la consécration, il y a encore une preuve contre l'opinion des Grecs modernes dans le rit mozarabique et dans le sacramentaire appelé gothique, qui assurément est le même dont usait l'Église gallicane, comme le Père Mabillon l'a démontré. Ces deux rits si conformes entre eux sont en même temps très-conformes au rit grec; et la prière où l'on demande la descente du Saint-Esprit pour sanctifier les dons se trouve souvent après que les paroles de Jésus-Christ sont proférées; mais souvent elle se trouve devant, souvent même elle ne se trouve point du tout; ce qui démontre, non-seulement que la place en est indifférente, mais encore qu'en elle-même on ne la tient pas si absolument nécessaire, et que les paroles de Jésus-Christ, qu'on n'omet jamais et qui se trouvent partout marquées si distinctement, sont les seules essentielles... D'où vient aussi que saint Basile, après les avoir marquées dans le livre du *Saint-Esprit*, comme celles qui font le fond, se contente de dire des autres qu'*on fait devant et après, qu'elles ont beaucoup de force*, ce qu'on ne doit pas nier, puisque l'Église orientale et l'occidentale s'en servent également.

« Que si, après toutes ces raisons et l'autorité de

tant de Pères grecs et latins, qui mettent précisément la consécration dans les paroles divines, comme étant sorties de la bouche du Fils de Dieu, et les seules toutes-puissantes, les Grecs persistent encore dans le sentiment de quelques-uns de leurs docteurs et ne veulent reconnaître la consécration consommée qu'après la prière dont nous parlons; en ce cas, que ferons-nous, si ce n'est ce qu'on a fait à Florence, de n'inquiéter personne pour cette doctrine; et ce qu'on a fait à Trente, où, sans déterminer en particulier en quoi consiste la consécration, on a seulement déterminé ce qui arrivait quand elle était faite[1]?

« Pour moi, dans les catéchismes et dans les sermons, je proposerai toujours la doctrine qui établit la consécration précisément dans les paroles célestes, comme théologiquement très-véritable, ainsi qu'on l'a fait dans le catéchisme du concile; mais je ne crois pas que j'osasse jamais condamner les Grecs, qui ne sont pas encore parvenus à l'intelligence de cette vérité. Quoi qu'il en soit, il n'y a nul doute qu'il ne faille faire encore comme on a fait au concile de Lyon, comme on a fait au concile de Florence et comme on fait encore dans toute l'Église, qui est de laisser chacun dans son rit, puisqu'on demeure d'accord que les deux rits sont anciens et entièrement irrépréhensibles. Et

1. Sess. XIII, cap. III, can. IV.

peut-être faudrait-il encore laisser à chacun ses explications, puisque en recevant les Grecs, soit en particulier, comme on en reçoit tous les jours, soit même en corps, on n'a dressé aucune formule pour, en ce point, leur faire quitter leur sentiment : ce qu'on a fait apparemment à cause des autorités que les Grecs apportent pour eux, qui ne sont pas méprisables, mais dans la discussion desquelles je ne crois pas que vous vouliez m'engager, puisque vous voyez assez, sans y entrer, la parfaite uniformité de l'Orient et de l'Occident dans l'essentiel. »

Ainsi l'usage de dire seulement après les paroles consécratoires la prière qui demande la transsubstantiation, n'est pas exclusif à l'Église grecque, et on est libre de soutenir que la transsubstantiation demeure en suspens jusqu'à ce que cette prière ait été émise. Que si, comme dit Bossuet, elle manque souvent dans les rits mozarabe et ancien gallican, c'est qu'on aura cru sans doute qu'élever les yeux au ciel, à Dieu, bénir le pain et le vin en consacrant, pouvait la remplacer, puisque c'est également demander que le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ. D'où il suit qu'en l'absence de cette prière, l'eucharistie a encore le tour précatoire. Quoique les sacrements ne le présentent pas aussi complétement chez les Latins que chez les Grecs, ils l'ont néanmoins assez pour qu'il soit évident que leur effet est dû à la prière. Est-ce à la

prière de ceux qui les administrent? Est-ce à la prière des saints? Si c'est à la prière des saints, ce que j'ai avancé se trouve vérifié; savoir, qu'à considérer seulement le tour précatoire des sacrements, il prouve que l'effet sacramentel s'obtient par les supplications des justes.

CHAPITRE V

* RAISON ET NÉCESSITÉ DU SACERDOCE INTÉRIEUR. RÉPONSE A DIVERSES OBJECTIONS.

L'idée de sacerdoce est inséparable de l'idée de sainteté. « Les Pères, dit Nicole[1], ont cru qu'un prêtre devait être assez familier avec Dieu pour pouvoir obtenir de lui ce qu'il demande pour le peuple. « Il faut, « dit saint Cyprien, élire au sacerdoce ceux qu'il est « certain que Dieu exauce, *quos constat a Deo exau-* « *diri*[2]. »—« Quel doit être, dit saint Chrysostome, celui « qui doit faire auprès de Dieu l'office d'ambassadeur « et d'intercesseur, je ne dis pas pour une seule ville, « mais pour toute la terre, et qui doit obtenir le par- « don des péchés pour les vivants et pour les morts[3] ? » Saint Grégoire le Grand dit la même chose, et il veut de même que le prêtre ait quelque expérience de son pouvoir auprès de Dieu[4]. »

Suivant la *Théologie morale de Grenoble*[5], « nous

1. *Instruct. sur les Sacrem.* De l'Ordre, ch. 5.
2. *Lettre au peuple d'Espagne.*
3. *Du sacerdoce,* liv. VI, ch. IV.
4. *Pastoral.* Part. I, ch. IX.
5. T. V, p. 39.

n'avons qu'à considérer la grandeur, l'importance et la sainteté des emplois des ecclésiastiques, pour nous convaincre fortement de la nécessité qu'il y a que ceux qui s'engagent dans cet état si relevé soient établis dans une entière innocence de vie; il faut qu'ils continuent et qu'ils représentent parfaitement en eux-mêmes la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le premier des prêtres, et dont ils sont les plus fidèles images dans les sacrifices qu'ils doivent offrir en sa personne au Père éternel. « S'il a fallu, comme dit le grand « apôtre, que ce divin prêtre fût saint, innocent, sans « tache, séparé des pécheurs et plus élevé que les « cieux; qu'il ne fût point obligé, comme les autres « prêtres, d'offrir tous les jours des victimes, premiè« rement pour ses propres péchés et ensuite pour ceux « du peuple[1], » quelle perfection ne doit-on pas exiger de ceux qui veulent entrer dans la participation de son sacerdoce? Et n'est-il pas juste qu'elle ait au moins quelque rapport à celle de ce premier chef des ecclésiastiques? Ils sont établis par leur état pour être des médiateurs entre Dieu et les hommes; comment pourront-ils exercer cet important emploi, s'ils ne sont recommandables par leur innocence? « Si, comme dit « saint Grégoire, on n'oserait intercéder pour un autre « auprès d'un homme qu'on ne croirait pas être de

1. Hébr. VII, 26, 27.

« ses amis, avec quelle témérité celui qui, par les ac-
« tions de sa vie, n'a pas lieu de croire que Dieu l'ait
« reçu en son amitié, ose-t-il prendre auprès de lui la
« qualité de médiateur et d'intercesseur pour les peu-
« ples? Comment ose-t-il demander miséricorde pour
« les autres, ne sachant pas s'il l'a reçue pour lui-
« même? Et n'a-t-il pas sujet de craindre que, voulant
« être cru capable de fléchir l'indignation de Dieu en-
« vers les coupables, il ne l'irrite de plus en plus par
« ses propres fautes? Car tout le monde sait que, lors-
« qu'on emploie pour médiateur un homme qui dé-
« plaît, c'est le moyen d'accroître davantage la colère
« et l'indignation de celui qu'on voudrait apaiser[1].
« Malheur à ces ministres infidèles, dit saint Bernard,
« qui, n'étant pas encore réconciliés avec Dieu, entre-
« prennent de réconcilier les autres, comme s'ils avaient
« toujours été justes! Malheur à ces enfants de colère,
« qui osent bien se dire ministres des grâces du ciel,
« qui usurpent le nom de pacificateurs et se disent
« faussement les médiateurs entre Dieu et les hommes
« pour expier les péchés des peuples[2]! »

Par la forme précatoire des sacrements, le prêtre en sollicite l'effet; s'il se trouve coupable de quelque prévarication mortelle, Dieu ne l'écoutera pas; donc, ou les sacrements seront alors privés de leur effet, ou il

1. *Pastoral.*, Part. I, ch. IX.
2. *De la convers.*, ch. XIX.

existe dans l'Église un pouvoir toujours saint, qui demande cet effet et qui n'est jamais refusé.

Saint Cyprien se déclare pour le premier parti, saint Augustin pour le second.

Analyser les *Lettres* de saint Cyprien et le livre du *Baptême* de saint Augustin. Voir l'analyse des raisons de saint Augustin par Duguet (*Conférences ecclés.*, t. I, p. 265).

Après cette analyse sera placé le passage suivant d'Olier, ainsi qu'un morceau de Besoigne, sur la déclaration des prêtres de la loi touchant la lèpre : *Principes de la Pénitence*, 3e édit., p. 125, ou ch. 8, art. 2[1].

1. L'auteur n'a point transcrit le morceau indiqué de Besoigne ; en général toute cette fin de chapitre est restée inachevée, la pagination même ne se suit pas. Quant au passage d'Olier, que l'auteur donne, mais sans l'avoir lié au reste, ni l'accompagner d'aucune réflexion, je me borne à le mettre ici en note. ÉD.

« Jésus-Christ fait tout ce qu'il veut de ses saints, soit au ciel, soit en la terre. Et comme, en qualité de prêtre, il est chargé des intérêts de Dieu et de ceux de tout le monde, il ne se contente pas de demander incessamment à son Père l'établissement de sa gloire et le salut des hommes, mais encore il fait que tous les saints le demandent avec lui, les appliquant comme il lui plaît et leur faisant demander ce qu'il désire, en même temps que lui-même le demande au nom de tous. Et c'est là ce que fait aussi le prêtre, chargé des devoirs de toute l'Église. Il devient en Jésus-Christ un homme universel, qui, non-seulement agit au nom de tous, mais qui fait ce qu'il veut de Jésus-Christ et de tous les saints, leur faisant demander à Dieu ce qu'il désire.

« Car Notre-Seigneur étant entre les mains du prêtre, y étant avec tous les saints et avec toute l'Église qu'il porte en soi, et y étant comme hostie pour demander ce que l'Église désire, il demande à Dieu ce que le prêtre désire, et aussitôt que le prêtre a témoigné son intention, le Fils de Dieu la prend sur soi et la présente à Dieu. Et comme tous les saints ne font qu'un avec Notre-Seigneur et res-

..... Au commencement, nous demandions à qui Jésus-Christ communiqua le sacerdoce. Les Pères, les docteurs, les conciles ont répondu que c'est à l'Église. On a vu que cette réponse comporte sept significations différentes. L'un de ces sens c'est que les justes ont un sacerdoce intérieur destiné à obtenir toutes les grâces que Dieu dispense au genre humain, et en particulier l'effet des sacrements. Ce sacerdoce appartient indistinctement à tous les membres de l'Église, pourvu qu'ils soient justes. Quoique dans tous il soit le même, sa puissance néanmoins est proportionnée à la sainteté de chacun.

Le septième sens de la maxime que les clefs ont été données à l'Église, c'est « que nul ne peut être lié ni délié qu'autant qu'il est, par la disposition de son cœur, séparé de l'Église ou uni à l'Église ; » en d'autres termes, qu'il n'existe point de sainteté hors de l'Église, ni par conséquent de sacerdoce intérieur... [1]

On a vu que Nicole n'attribue pas seulement aux

sentent en eux tous ses saints mouvements, lesquels ils suivent en tout, de là vient que, Notre-Seigneur s'adressant à son Père pour demander une chose, tous les saints le suivent et s'y adressent avec lui. Si bien qu'en suite de la prière du prêtre, Jésus-Christ et tous les saints se présentent à Dieu, pour demander ce que le prêtre demande... Ainsi, le prêtre est le ressort qui remue le ciel et la terre, qui fait agir tous les justes et tous les saints. » *Traité des saints ordres*, Part. III, Pouvoirs et Fonctions du prêtre, ch. III.

1. C'est ici que la pagination change dans le manuscrit, et le reste du chapitre se compose de simples notes. Éd.

prières des saints la disposition à recevoir les sacrements, mais qu'il leur attribue aussi ce que les sacrements produisent. Tandis qu'il ne fait qu'indiquer le premier point, il s'étend sur celui-ci, l'établit de la manière la plus nette et montre que telle est la doctrine de saint Augustin.

Évidemment, c'est parce que saint Augustin a distingué dans les sacrements l'effet de l'acte et rapporté l'effet aux prières des saints, qu'il a résolu la grande question du baptême conféré hors de l'Église. Dans cette question il s'agissait, non de la préparation au baptême, mais du baptême même; de savoir s'il est réel, lorsque les hérétiques ou les schismatiques le célèbrent.

L'erreur de saint Cyprien et des autres qui le jugeaient nul venait de ce que, confondant le baptême et son effet, ils rapportaient l'effet au ministre du baptême; car ils disaient que l'hérétique ni le schismatique, n'ayant point le Saint-Esprit, ne peuvent le donner. Toutes leurs raisons se réduisent à celle-là, raison sans fondement, s'ils avaient considéré l'effet à part et qu'ils lui eussent assigné une autre cause que l'action par laquelle le baptême est administré.

La même confusion régnait chez les défenseurs de la vérité. « L'hérésie, disait saint Étienne, enfante et expose; l'Église élève ces enfants exposés et les nourrit comme les siens. » Pour que l'hérésie enfante,

il faut qu'elle obtienne du Saint-Esprit qu'il efface le péché originel; on ne peut supposer qu'aux yeux de saint Étienne, ce soit à la prière de la société des hérétiques que le Saint-Esprit agisse; c'est donc exclusivement à l'invocation de celui d'entre eux qui, exerçant la fonction de pontife, administre le baptême; ainsi l'effet est attribué au même pouvoir et au même acte que le sacrement, c'est-à-dire que le sacrement et l'effet ne sont point distingués l'un de l'autre.

En identifiant deux choses essentiellement différentes, on n'avait aucun moyen de s'entendre. Ne pouvant trouver l'effet, saint Cyprien rejetait le sacrement; pour soutenir le sacrement, saint Étienne voulait l'effet où il ne pouvait être.

Tous étaient inconséquents.

Saint Cyprien rejetait le baptême des hérétiques et des schismatiques, à cause que le Saint-Esprit n'habite point chez eux, et que dès lors ils ne sauraient communiquer la grâce qu'ils n'ont pas. Cependant il admettait le baptême des orthodoxes pécheurs, quoiqu'ils n'aient pas non plus le Saint-Esprit.

Tout en niant, sans doute, que les hérétiques et les schismatiques, considérés comme simples membres de leur secte, aient le Saint-Esprit, saint Étienne le leur reconnaissait en les considérant comme pontifes, à moins qu'il pensât que, sans posséder le Saint-Esprit, ils pussent le donner.

Saint Cyprien ruinait le sacerdoce, saint Étienne sapait l'Église.

Si les sacrements sont nuls quand celui qui les confère n'a point la grâce; si le sacerdoce ne fait aucun acte qui vaille quand celui qui l'exerce pèche dans la foi ou dans les œuvres, le sacerdoce n'est pas une institution véritable, un pouvoir réel qui ait une énergie propre : il n'est fondamentalement rien.

Mais, fût-il quelque chose, à quoi servirait-il? Ne pouvant agir validement que par la sainteté du ministre, et l'état d'une âme étant inconnu aux autres âmes et souvent à cette âme même, comment démêler les opérations valides de celles qui ne le seraient pas? Qui aurait la certitude d'être baptisé, absous, d'assister à un sacrifice où la transsubstantiation se serait effectuée, et d'avoir reçu Jésus-Christ à la communion? Quel trouble! Quel désordre! Un tel bouleversement n'équivaudrait-il pas à l'anéantissement total du sacerdoce?

Si le sacerdoce obtient dans l'hérésie l'effet des sacrements, comme saint Étienne paraît le croire, il faut qu'il obtienne aussi la préparation, ou qu'il la supplée. Il y aurait contradiction que les sacrements pussent avoir leur effet et que personne ne pût être digne de les recevoir. Mais si on est sauvé hors de l'Église, l'Église cesse d'être nécessaire, perd son unité et s'écroule.

Cependant le principe de saint Cyprien est indubi-

table : qui n'a point le Saint-Esprit ou la grâce ne saurait la donner. « Instruisez les nations, les baptisant au « nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; » mais, en disant cela, « ce n'est qu'aux bons, observe saint Augustin, que le Seigneur a permis de baptiser. Car il n'aurait pas dit à des méchants : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [1]. »

Répondra-t-on, avec Pluquet [2], que « le baptême tirant son efficacité de l'institution de Jésus-Christ, la foi du ministre ne peut empêcher l'effet du baptême, pas plus que l'état de péché dans lequel il se trouverait en donnant le baptême ? »

Sans doute, le baptême et tous les sacrements tirent leur efficacité de l'institution de Jésus-Christ. Mais il reste à savoir ce que l'institution de Jésus-Christ comprend. Est-ce le ministre seul ? Est-ce le ministre avec les justes ? Suivant les théologiens, *les sacremeats sont des signes sensibles institués par Jésus-Christ pour nous sanctifier. En même temps que les signes extérieurs, visibles, sont appliqués sur le corps de l'homme, l'opération invisible de Dieu purifie son âme par la charité qu'il y répand, à moins que l'homme n'y mette obstacle par le défaut des dispositions nécessaires* [3].

1. *Du Baptême*, liv. VI, ch. XIII.
2. *Dictionn. des hérés.*, art. *Rebaptisants.*
3. Mésengui.

En quoi consiste l'application des signes sacramentaux sur le corps de l'homme ? Elle consiste en paroles que le ministre prononce et en actes qu'il fait. Or il peut aussi bien prononcer ces paroles et faire ces actes étant hérétique ou en péché mortel qu'étant orthodoxe et en grâce. D'où il résulte que, quelles que soient sa croyance et sa moralité, les sacrements sont valides.

De même seraient-ils efficaces si le ministre du signe était le ministre de l'opération divine ? Comment faire que Dieu opère ? Quel pouvoir y a-t-il sur lui que la prière ? Or il peut bien écouter le pécheur qui prie pour soi ; mais l'écoutera-t-il priant pour les autres ? Est-ce dans l'ordre ? Cependant il faudrait qu'il l'écoutât toujours, car l'effet des sacrements ne manque jamais si celui qui les reçoit est suffisamment préparé ?

Direz-vous que cette partie du sacrement n'a d'autre ministre que Dieu ; que toutes les fois que le pontife applique le signe, Dieu donne la grâce sans que personne l'y sollicite ; en sorte que le don de la grâce à l'âme et l'application du signe sur le corps sont deux actions absolument indépendantes, quoique l'une accompagne infailliblement l'autre ? Mais considérez ce qu'alors deviendrait le sacerdoce. Il ne consisterait qu'à pouvoir faire une chose matérielle. Jésus-Christ ne communiqua-t-il qu'un pouvoir semblable aux apôtres, en leur disant : Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie ?

D'ailleurs, la forme précatoire des sacrements ne permet pas d'admettre que Dieu opère sans qu'on le lui demande. Tous, explicitement ou implicitement, s'administrent par la prière. Et ce n'est point l'application du signe que le pontife demande, c'est l'opération divine ; ce n'est point le sacrement, c'est son effet.

Mais il n'y a que la grâce qui aît le droit de solliciter la grâce pour autrui. Il n'y a que la sainteté qui puisse être le ministre de la sanctification. La conscience se révolte à l'idée que le vice la dispense. On a entendu saint Augustin le proclamer : « Ce n'est point aux méchants que le Seigneur aurait dit : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* » Voilà pourquoi les sectes que le spectacle des désordres du clergé suscita au moyen âge, voilà pourquoi ces sectes, confondant les sacrements avec leurs effets, soutenaient que les sacrements sont nuls quand celui qui les confère n'est pas pur.

Or, celui qui les confère pouvant n'être pas pur et ne l'étant pas toujours, il faut que la prière soit faite par qui possède constamment la sainteté, c'est-à-dire par le corps des saints. Aussi n'est-ce pas en son nom, mais au nom de l'Église que le pontife célèbre les sacrements. Par conséquent, c'est au nom, c'est à la prière de l'Église, et non à la prière du pontife, que Dieu les rend efficaces. Que si le pontife est juste, sa prière

s'unit à celle des autres justes qui sont dans l'Église, et il agit avec eux, non comme pontife, mais comme chrétien juste [1].

Il a été élevé une autre objection contre le pouvoir précatoire, c'est qu'il est « difficile de concevoir qu'une chose aussi importante, qui touche à la vie même de l'Église, soit restée inaperçue si longtemps et n'ait fait que paraître pour retomber aussitôt dans l'oubli [2]. »

Si l'expression est nouvelle, la doctrine est aussi ancienne que l'Église.

C'est ce que prouvent les passages liturgiques cités.

C'est ce que prouve l'usage d'attribuer à l'Église ce que fait le sacerdoce et de ne considérer le sacerdoce que comme le ministre de l'Église [3].

Certaines vérités ne sont élucidées que lorsque le besoin le demande. La liberté des cultes, quoique soutenue par Tertullien et autres parmi lesquels saint Augustin [4], quoique proclamée par l'Église lorsqu'elle a déclaré l'empire indépendant du sacerdoce, quoiqu'elle soit essentielle à l'Église, si bien que le contraire la

1. On lit en marge du manuscrit : « D'après les théologiens, les sacrements agissent moralement ou physiquement. Les saints agissent moralement ; les pontifes, physiquement : le sacerdoce intérieur, moralement ; le sacerdoce extérieur, physiquement. » ÉD.

2. Extrait d'une lettre d'un ami de l'auteur ; elle était jointe au manuscrit. ÉD.

3. Voir saint Thomas, Tostat, Tertullien.

4. Malheureusement le grand docteur changea de sentiment. Voir *le Règne social du christianisme*, liv. I, ch. IX. ÉD.

matérialise et l'anéantit, la liberté de conscience n'a cependant été réellement établie que dans les derniers temps.

Le pouvoir précatoire devait se produire lorsque le pouvoir laïque serait forcé de reprendre son antique action dans l'Église, afin de l'arracher au despotisme papal et épiscopal et à la mort. Combien n'est-il pas propre à humilier le clergé dans la sacramentation, dans l'enseignement, dans le gouvernement : le pontife n'ayant que la minime part, le fait extérieur et non l'intérieur !

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE III

SACERDOCE EXTÉRIEUR OU MINISTÉRIEL

CHAPITRE I

LES QUATRE PREMIERS SENS DE LA MAXIME QUE LES CLEFS ONT ÉTÉ DONNÉES A L'ÉGLISE. LES PASTEURS TIRENT IMMÉDIATEMENT LEUR AUTORITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Quelle est la distribution du sacerdoce extérieur ? Il faut la chercher dans les cinq premiers sens, savoir : que les clefs ont été données à Pierre pour l'utilité de l'Église ; qu'elles lui ont été données pour ses successeurs ; qu'elles lui ont été données pour tous les pasteurs ; que comme lui les autres pasteurs tirent immédiatement leur autorité de Jésus-Christ ; qu'il faut distinguer l'usage des clefs de la propriété des clefs.

« Les trois premiers sens auxquels les ultramontains, dit Legros, voudraient qu'on se bornât, renferment des vérités incontestables ; ils peuvent en quelque sorte servir à expliquer ce que saint Augustin a voulu nous enseigner, mais certainement ils ne suffisent pas.

« Les clefs ont été données à saint Pierre pour l'utilité de l'Église. Qui peut en douter? « Tout est à vous, « disait saint Paul aux Corinthiens[1] : Apollon, *Céphas*, « le monde, la vie et la mort, les choses présentes « et les futures. » *Tout est à vous*, c'est-à-dire tout est pour vous et pour votre salut. Et aux Éphésiens[2] : « Jésus-Christ montant au ciel... a distribué ses dons « aux hommes... Il a donné des apôtres, des pro- « phètes, des évangélistes; il en a donné d'autres pour « être pasteurs et docteurs; pour travailler à la per- « fection des saints, pour remplir les fonctions du « ministère, pour contribuer à édifier le corps de Jésus- « Christ jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité « de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état « d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la « plénitude, selon laquelle Jésus-Christ doit être formé « en nous. »

« Il est donc vrai que Céphas est pour nous, que les pasteurs ont été donnés pour travailler à la perfection du corps de Jésus-Christ jusqu'à ce que le dernier des membres qui doivent le composer ait atteint la perfection qu'il doit avoir, et que dans cette vue Jésus-Christ a voulu que l'autorité du ministère ne fût pas seulement dans saint Pierre, mais aussi dans les apôtres, dans les autres pasteurs et dans leurs successeurs.

1. I Cor., III, 22.
2. IV, 8, 11, 12, 13.

« Saint Augustin a fait attention à ces vérités. Il a cru que c'était pour le bien de l'Église que les clefs étaient données, que Notre-Seigneur avait même renfermé différentes instructions pour l'Église dans la manière dont il les avait données, et surtout qu'il avait adressé, en les donnant, la parole à un seul pour nous faire entendre que ces clefs n'étaient que pour l'unité d'une seule Église[1]. Il a observé que c'était pour tous les âges de l'Église que les clefs avaient été données, et non à la personne seule de saint Pierre[2]. Il a remarqué que les clefs avaient été données pour tous les pasteurs de l'Église[3].

« Mais autant il est certain que saint Augustin a eu égard à ces vérités, lorsqu'il a dit que les clefs avaient été données à l'Église, autant il est évident qu'il a voulu nous enseigner quelque autre chose. En effet, s'il n'avait eu dessein que de faire entendre que les clefs avaient été données pour le bien de l'Église, pour

1. Quando Christus ad unum loquitur, unitas commendatur. Serm. 108, c. IV, De Div.

2. Si hoc Petro tantum dictum est, non hoc facit Ecclesia... Si hoc ergo in Ecclesiâ fit, Petrus, quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significabat. Tract. 50 in Joann.

3. Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit; Petrus accepit, et Joannes, et Jacobus non accepit, et cæteri apostoli? Aut non sunt istæ in Ecclesiâ claves, ubi quotidiè peccata dimittuntur? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat Ecclesiæ, quod illi datum est, Ecclesiæ datum est. Ergo Petrus figuram gestabat Ecclesiæ : Ecclesia corpus Christi est. Serm. 149, n° 7.

tous les pasteurs de l'Église, pour tous les âges de l'Église, pourquoi aurait-il dit que saint Pierre représentait l'Église; que c'est l'Église qui lie et qui délie, et que les paroles de Jésus-Christ ne peuvent être bien entendues qu'en les rapportant à l'Église dont saint Pierre était le type et la figure[1]?

« Ces explications des ultramontains suffisent d'autant moins pour remplir toute l'idée de saint Augustin et des autres Pères, que ces vérités mêmes se trouvent défigurées par la manière dont ils les entendent. Car quand ils disent que les clefs ont été données à saint Pierre pour le bien de l'Église, pour tous les âges et pour tous les pasteurs de l'Église, ils ne prétendent pas que Jésus-Christ ait donné par lui-même à chacun de ceux qui devaient succéder aux apôtres la juridiction et l'autorité qui leur est nécessaire pour le gouvernement de l'Église. Ils entendent au contraire qu'il a communiqué tout pouvoir à saint Pierre seul, mais avec cette intention que saint Pierre et ses successeurs fissent part, autant qu'ils le jugeraient à propos, de leur autorité aux autres pasteurs, de sorte que chacun de ces pasteurs, et le corps même, dépendrait entièrement du pape[2].

« Or si cela était, et si saint Augustin l'avait ainsi cru, n'aurait-il pas dû dire tout le contraire de ce qu'il

1. In psalm. 108.
2. *De Rom. Pontif.*, l. I, cap. XII.

a dit en cent endroits et enseigner que saint Pierre avait reçu les clefs, non comme figure de l'Église, mais comme seul dépositaire de l'autorité de Jésus-Christ; que sans rapporter les paroles du Sauveur à l'Église, elles avaient à l'égard de saint Pierre un sens plein et parfait, puisqu'il avait reçu la plus grande plénitude de puissance; que ce n'était pas la maison bâtie sur la pierre, mais ce chef des apôtres, comme étant lui-même la pierre ferme, qui liait et qui déliait, personne ne liant ou ne déliant qu'autant qu'il aurait bien voulu lui en communiquer le pouvoir. Saint Augustin n'ayant ni tenu ce langage, ni favorisé ces sentiments, il faut examiner si les autres explications appuyées sur la doctrine de l'Église de France et sur celle des théologiens de Paris, ne seront pas plus capables de nous satisfaire.

« Toute l'Église de France est persuadée que les évêques reçoivent immédiatement de Jésus-Christ non-seulement la puissance d'ordre..., mais encore la juridiction... La raison fondamentale de ce sentiment, c'est que les évêques ont juridiction par le même droit que les apôtres à qui ils succèdent, comme le pape a la primauté par le même droit que saint Pierre dont il est le successeur. Or, c'est une vérité évidente par l'Évangile et avouée même par Bellarmin, que l'autorité sacrée n'a pas été moins immédiatement communiquée à tous les apôtres qu'à saint Pierre, quoiqu'elle ait été donnée à saint Pierre avec prééminence sur chacun des

autres apôtres. Tous ont reçu le Saint-Esprit par le souffle immédiat de la bouche de Jésus-Christ. Tous ont été immédiatement envoyés par lui, comme lui-même a été immédiatement envoyé par son Père. C'est à tous les apôtres qu'il a dit : « Tout ce que vous délierez « sur la terre sera délié dans le ciel, etc. » Et encore : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remet- « trez, etc. » C'est donc aussi de Jésus-Christ immédiatement que les évêques tirent leur autorité... Elle n'est point une émanation de cette plénitude que les ultramontains supposent dans le souverain pontife, mais une participation de l'autorité divine qui réside en Jésus-Christ, prince des pasteurs, prêtre et pontife éternel, chef souverain du corps de l'Église... Les curés, étant successeurs des soixante et douze disciples que Jésus-Christ envoya par lui-même, reçoivent aussi de lui immédiatement leur juridiction. C'est la doctrine constante de la Faculté de Paris, qui a souvent condamné l'opinion contraire. Mais ils ne sont cependant prêtres que du second ordre, tandis que les évêques sont prêtres du premier ordre et par conséquent supérieurs aux autres.

« Saint Cyprien remarque que les autres apôtres étaient ce que saint Pierre était lui-même, participant avec lui au même honneur et à la même puissance[1],

1. Hoc erant utique cæteri apostoli quod Petrus, pari consortio præditi honoris et potestatis. *De Unit. Eccles.*

et il en conclut que les évêques n'ont qu'un même épiscopat, et qu'ils possèdent solidairement et par indivis chacun une portion du pouvoir qui y est attaché[1]. C'est cette unité de l'épiscopat qui fait celle de l'Église[2]. Une Église particulière est parfaite quand elle est composée d'un évêque, de prêtres, de diacres et de fidèles; de ces Églises particulières il s'en fait une qui est catholique et universelle; et comme de tous les troupeaux il ne se fait qu'un seul troupeau, tous les pasteurs sont aussi comme un seul pasteur. Le pape a certainement la primauté, mais tous les évêques sont premiers pasteurs. Ils peuvent dans leur diocèse ce que le pape peut dans le sien, hors le cas où leur pouvoir est restreint par l'Église, qui en règle l'exercice comme elle règle l'usage que le pape même doit faire du sien.

« L'Église, dit saint Jérôme, est fondée sur saint « Pierre, et en un autre endroit de l'Écriture, elle est « fondée sur tous les apôtres. Tous reçoivent les clefs « du royaume du ciel, et la fermeté de l'Eglise est ap-« puyée sur eux tous; mais un est choisi entre tous, « afin que l'établissement d'un chef ôte l'occasion qui « pourrait donner lieu au schisme[3]. »

1. Unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesiis præsidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus... Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. *Ibid.*

2. Ecclesia quoque una est. *Ibid.*

3. Super Petrum fundatur Ecclesia, licet id ipsum in alio loco

« Or ce que saint Jérôme dit de saint Pierre et des apôtres doit être entendu du pape et des évêques. Ce n'a pas été seulement pour le temps des apôtres qu'un chef a été établi pour éviter le schisme; jamais le schisme ne fut moins à craindre entre les pasteurs. C'est pour tous les siècles de l'Église, et le successeur de saint Pierre n'est pas moins le chef du corps des évêques que saint Pierre ne l'a été du collége apostolique. La dignité des apôtres a passé de même aux évêques. « A quelques diocèses qu'ils soient attachés, « dit encore saint Jérôme, à Rome ou à Eugubio, à « Constantinople ou à Rhége, à Alexandrie ou à Tunis, « ils méritent le même respect et possèdent le même « sacerdoce, parce qu'ils sont tous successeurs des « apôtres[1]. »

« Le pape Symmaque a poussé si loin cette unité de l'épiscopat, qu'il ne fait point difficulté de la comparer à l'unité adorable de nature, de puissance et de volonté qui est entre les personnes divines de la très-sainte Trinité[2]. »

De cet enseignement de l'Église gallicane « résulte un sens très-raisonnable, selon lequel on doit dire que

super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni cœlorum accipiant, et ex æquo super eos Ecclesiæ fortitudo solidetur. Tamen propterea unus eligitur, ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio. Lib. I, *contra Jovin.*

1. Ep. 101, ad Evangelium.

2. Ep. 1, ad Æonium Arelat.

les clefs ont été données à l'Église plutôt qu'à saint Pierre, et que c'est parce qu'il la représentait que Jésus-Christ lui a dit qu'il les lui donnerait... Car, puisque tous les apôtres et tous les successeurs des apôtres reçoivent leur pouvoir immédiatement de Jésus-Christ, c'était à eux qu'il parlait en parlant à saint Pierre; puisqu'ils ont le même pouvoir de l'épiscopat et qu'il a seulement entre eux la primauté, il a reçu les clefs pour tous et les a représentés, comme le chef d'une compagnie la représente et reçoit pour elle les honneurs et les priviléges...

« Cette explication ne renferme assurément rien qui ne soit conforme aux sentiments de saint Augustin, soit sur l'autorité du pape, soit sur celle... des évêques... Cependant il ne paraît point que ce soit uniquement par rapport... au pouvoir des évêques, que ce Père a tant de fois avancé que les clefs ont été données, non à Pierre, mais à toute l'Église. Car ce n'est pas seulement au corps des pasteurs, que saint Pierre représentait comme étant le premier pasteur, c'est au corps composé des pasteurs et des simples fidèles, dont il était également la figure, étant chrétien et apôtre, c'est à l'Église universelle, dont il devait être le chef visible, que ce saint docteur enseigne que les clefs ont été données...

« De plus, saint Augustin dit nettement que comme saint Pierre, en confessant Jésus-Christ, parlait pour

tous et que c'était l'unité qui parlait par sa bouche, le Sauveur parla à tous en lui répondant, et qu'il lui donna le nom de Pierre afin qu'il fût la figure de toute l'Église, c'est-à-dire du peuple chrétien, car ce nom (*Petrus*) marque, selon ce saint docteur, tous ceux qui sont appuyés sur Jésus-Christ, qui est la pierre[1]. Saint Augustin confond ici l'Église avec le peuple chrétien, et c'est en ce sens que saint Pierre est la figure de l'Église.

« Enfin, ce qui fait voir sensiblement que ce n'est pas seulement parce que saint Pierre représentait tous les apôtres que saint Augustin dit tant de fois qu'il représentait l'Église, c'est qu'il parle de la même manière du collége des apôtres, et qu'il dit aussi qu'ils étaient la figure de l'Église lorsque Jésus-Christ leur a donné le pouvoir de remettre les péchés. D'où il conclut que les paroles qui leur furent adressées en cette occasion s'adressaient en effet à toute l'Église[2].

« Il faut donc, outre toutes les explications proposées jusqu'ici, en trouver une qui nous fasse entendre comment c'est tout le corps de l'Église qui lie et qui délie, et qui en a reçu le pouvoir; et c'est ce que fait celle des docteurs de Paris, qu'il est temps d'examiner[3]. »

1. Tract. 24 in Joann.
2. De Bapt., l. III, c. XVIII.
3. Renvers. des lib. de l'Égl. gallic., t. I, p. 321 et suiv.

CHAPITRE II

LA PROPRIÉTÉ DU SACERDOCE NE PEUT ÊTRE DISTINGUÉE DE L'EXERCICE DU SACERDOCE.

L'explication des docteurs de Paris, dont parle Legros, forme le cinquième sens de la maxime que les clefs ont été données à l'Église, sens qui consiste à distinguer l'usage des clefs de la propriété des clefs, à attribuer la propriété au corps de l'Église et à réserver l'usage aux pasteurs. Autant les six autres sens sont fondés, autant celui-ci l'est peu.

« Il en est à cet égard, dit Legros, de l'autorité spirituelle qui est dans l'Église, comme de la juridiction temporelle qui est dans une république. Ceux qui ont écrit des républiques conviennent, comme le remarque le Père Pétau[1] au sujet de la question que nous examinons, que le pouvoir de vie et de mort, par exemple, appartient, quant à la propriété, au corps de la république, encore qu'il doive être exercé par un ou plusieurs supérieurs, qui agissent, qui ordonnent, qui jugent, qui punissent en son nom. C'est ce qu'il assure qui est enseigné, et qui l'est en effet, par Almain, par

1. *De Eccles. hierar.*, lib. III, cap. XIV, n° 5.

Victoria, par Bellarmin, et communément par les autres auteurs. »

Mais justement, c'est qu'il n'en est point de l'autorité dans l'Église comme de l'autorité dans l'État. Le magistrat, comme le pontife, tire-t-il son pouvoir d'un caractère ineffaçable empreint dans son âme? S'il ne le fait point, si le pouvoir qu'il exerce est une délégation, il existe une différence radicale entre ce pouvoir et le sacerdoce. Inhérent à leur personne, l'évêque, le prêtre ont toujours leur pouvoir, et si la nécessité l'exige, ils peuvent l'exercer en tout endroit et à toute heure. Au contraire, le pouvoir social est séparable de la personne. Le juge perd le pouvoir de juger en cessant d'appartenir à un tribunal; le roi, l'empereur, le pouvoir de gouverner, s'ils abdiquent ou qu'ils soient détrônés. Et encore pour user de ce pouvoir, il leur faut certaines conditions de temps et de lieu. Le juge, par exemple, ne remplit ses fonctions que là où siége la justice et pendant l'audience.

Je demande s'il est permis d'assimiler le sacerdoce à la puissance séculière; et parce que la propriété et l'usage de celle-ci seraient distincts dans l'État, si on doit conclure que la propriété et l'usage du sacerdoce sont distincts dans l'Église. Que s'ils le sont, alors l'usage y est délégué comme celui de l'autorité temporelle l'est dans l'État. Cependant les docteurs de Paris le nient de toute leur force.

« Il est important de remarquer, dit Legros, que quand l'Église exerce le pouvoir des clefs par les évêques et les curés, ce n'est pas qu'elle le leur communique à proprement parler; c'est Dieu qui donne la puissance de l'ordre à tous ceux qui sont consacrés par une ordination à laquelle il ne manque rien pour la validité. C'est lui aussi qui donne la juridiction aux évêques et aux curés quand l'Église les élit et les institue. Ils entrent dans les droits des apôtres et des disciples envoyés par Jésus-Christ, lorsqu'ils entrent en leur place par une succession légitime. Mais en recevant de Jésus-Christ le pouvoir de gouverner, ils le reçoivent comme ministres de l'Église, pour exercer en son nom ce pouvoir dont la propriété réside dans tout le corps de cette même Église. » Observons en passant que la juridiction est donnée par l'ordination. Plus loin nous le montrerons.

Ainsi les théologiens que nous combattons enseignent sans détour que les pasteurs tiennent immédiatement de Jésus-Christ l'exercice du sacerdoce. Cet exercice leur appartient donc. Comment ne leur appartiendrait-il pas, étant attaché à un caractère identifié à leurs personnes? Or, en quoi la propriété de l'usage d'un pouvoir diffère-t-elle de la propriété de ce pouvoir même? Pourrais-je avoir la propriété de l'usage de la raison sans avoir une raison en propriété? D'ailleurs l'exercice d'une puissance peut-il être autre chose que

cette puissance s'exerçant? Qui possède l'exercice possède la puissance. Qui possède la puissance possède l'exercice. Si les pasteurs ont l'usage des clefs, ils en ont le fonds. Si l'Église en a le fonds, elle en a l'usage.

Effectivement on a accusé ceux qui distinguent la propriété de l'exercice, de mettre l'exercice dans le peuple et de réduire les pasteurs à n'être que ses délégués; c'est surtout à l'occasion de la bulle *Unigenitus*, condamnant cent une propositions des *Réflexions morales* de Quesnel sur le nouveau Testament. La 90e est ainsi conçue : « C'est l'Église qui a l'autorité d'excommunier pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps. » Afin de justifier cette proposition, Quesnel et ses défenseurs emploient la distinction que nous attaquons.

« On doit croire, dit La Chambre, que le corps des pasteurs est propriétaire du pouvoir des clefs, à l'exclusion de la communauté des fidèles, et qu'il est faux que les ministres de l'Évangile ne soient que de simples délégués chargés du soin d'en exercer les actes et les fonctions. Personne n'ignore que le sentiment contraire a été condamné à Rome et en France [1] dans les écrits du fameux Edmond Richer, docteur en théologie de la Faculté de Paris et grand-maître du collége du cardinal

1. Paul V. — Le cardinal Duperron, archevêque de Sens, à la tête des évêques de sa province, et l'archevêque d'Aix à la tête des évêques de sa province.

Lemoine. M. de Sainte-Beuve, ce professeur de Sorbonne si estimé du P. Quesnel et de ses disciples, était si vivement convaincu que l'opinion opposée à celle dont il s'agit était mauvaise et pernicieuse, qu'il nous apprend lui-même qu'il craignait *très-fort* [1] qu'elle ne se renouvelât en France à l'occasion de la censure des cinq propositions de Jansénius. L'idée qu'en donne M. Bossuet, évêque de Meaux, si connu dans l'Église par sa pénétration à fixer les dogmes catholiques, est tout à fait propre à en inspirer de l'horreur : *elle met,* selon lui [2], *en pièces le christianisme et prépare la voie à l'antechrist.* Richer lui-même, mieux conseillé et mieux instruit, en est venu enfin à une rétractation solennelle, dans laquelle il lui donne les qualifications les plus odieuses et les notes les plus infamantes. Il y dit, en termes formels, qu'elle est contraire à la doctrine de l'Église catholique, exposée fidèlement par les saints Pères; qu'elle est fausse, hérétique, impie et prise des écrits empoisonnés de Luther et de Calvin [3]. »

La Chambre se trompe sur Richer qui concentre la propriété des clefs dans les pasteurs. Nous consacrerons un chapitre à le venger des fausses imputations auxquelles il est en butte depuis trois siècles [4].

1. *Journal de Saint-Amour,* part. VI, ch. XXVI, p. 522 et 523.
2. *Hist. des variations,* liv. XV, ch. CXXI.
3. *Traité théol. et dogm. sur la bulle Unigenitus,* t. II, p. 258.
4. La mort n'a pas permis à l'auteur d'achever ce dessein. Voir notre *Vie de Bordas,* ch. VII, et ci-après. ÉD.

Mais pour constituer les pasteurs seuls propriétaires des clefs, La Chambre explique trop faiblement la communication des clefs à l'Église. Suivant lui [1], « si les Pères de l'Église ont dit, comme on n'en peut douter, que les clefs ont été données à l'Église en la personne des Apôtres, leur but a été simplement de faire entendre : 1° que le pouvoir des clefs n'a pas été accordé à saint Pierre seul; mais à tous les apôtres, et que ce pouvoir ne devait point s'éteindre dans l'Église à la mort des apôtres, mais qu'il devait passer à tous leurs successeurs dans le ministère évangélique; 2° que l'Église est l'objet du pouvoir des clefs, et que c'est pour l'utilité de ceux qui la composent que Jésus-Christ l'a donné aux ministres de la loi nouvelle; 3° que Dieu, dans la réconciliation des pécheurs, a égard aux prières des saints qui sont dans l'Église dans le moment même que les péchés sont remis ministériellement par les pasteurs. » Ici se trouve le passage que nous avons cité en traitant du sacerdoce intérieur, et qu'il est inutile de reproduire.

On voit que La Chambre réduit aux quatre premiers sens et au sixième l'interprétation du don des clefs à l'Église. Par Legros, nous avons prouvé l'insuffisance des quatre premiers sens; par lui nous allons prouver que le sixième ne suffit pas non plus. Il consiste, ne

1. *Traité théol. et dogm.*, etc., p. 286.

l'oublions pas, en ce que la rémission des péchés est accordée aux prières des justes ou de l'Église qui les renferme.

« Il est vrai, observe Legros, que quelquefois saint Augustin semble ne faire attention qu'aux prières de l'Église, comme quelquefois aussi il n'attribue à l'Église que le ministère exercé par les pasteurs. « Quelqu'un « me demandera, dit-il dans un de ses Sermons, que « reçoit-on de l'Église, si celui qui confesse son péché « ne sort du tombeau que parce que la voix du Seigneur « l'a ressuscité ? Quel bien l'Église accorde-t-elle à celui « qui confesse son péché, elle à qui le Seigneur a dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans « le ciel. Considérez Lazare. Il sort, mais il est lié. « Il représentait celui qui vit et qui se confesse, mais « il ne pouvait marcher étant arrêté par les liens. Que « fait donc l'Église à laquelle il a été dit : Ce que vous « délierez sera délié, sinon ce que le Seigneur dit aus- « sitôt à ses disciples de faire : Déliez-le et le laissez « aller[1] ? » Et ailleurs : « Ceux qui se repentent de ce « qu'ils ont fait sont ressuscités, mais ils ne peuvent « marcher, ils sont retenus par les liens de l'iniquité dont « ils sont coupables. Il faut que celui qui est ressuscité « soit de plus délié et qu'on le laisse aller. Jésus-Christ « a donné cet office à ses disciples, à qui il a dit : *Ce*

1. Serm. LXVII, n° 2.

« *que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel*...
« Il ressuscite par lui-même le pécheur; il ordonne à
« ses disciples de le délier[1]. » Et encore en un autre
Sermon : « Lazare sort du tombeau et il était lié, comme
« sont ceux qui se confessant de leurs péchés font péni-
« tence. Ils sortent du séjour de la mort. En se con-
« fessant ils sortent d'un lieu de ténèbres. Mais que
« dit le Seigneur à son Église? *Ce que vous délierez sur*
« *la terre sera délié dans le ciel*. Dieu fait sortir le mort
« par la confession; le ministère de l'Église fait le
« reste : elle le délie et le laisse aller[2]. »

« Dans ces endroits et en plusieurs autres, saint Augustin ne fait pas attention aux prières du corps des justes; sans cela il ne bornerait pas ce que fait l'Église à la fonction de délier des pécheurs à qui Dieu a rendu un commencement de vie, puisque les prières de l'Église n'obtiennent pas moins pour le pécheur les premiers mouvements de conversion et la grâce de confesser ses péchés, que la justification qui le délie. Cependant, même en se bornant à cette fonction de délier par l'absolution, il l'attribue à l'Église, c'est à elle qu'il dit que le pouvoir en a été donné, et il ne reconnaît dans les disciples que l'office ou l'usage d'un ministère qui appartient en propriété à l'Église.

« C'est sans doute de ce ministère que saint Augustin

1. Serm. XCVIII, n°s 6 et 7.
2. Serm. CCCLII, n° 8.

entendait le pouvoir des clefs, lorsque exhortant les pécheurs à y recourir, il les avertissait « de faire péni- « tence comme on la fait dans l'Église et de ne se pas « tromper eux-mêmes en se flattant qu'il leur suffisait « de s'affliger et de s'accuser sous les yeux de Dieu. « Est-ce donc en vain, disait ce saint docteur, que les « clefs ont été données à l'Église de Dieu, ou bien « pouvons-nous rendre vaines les lois de l'Évangile et « les paroles de Jésus-Christ[1]? » Mais il ne séparait point du ministère des prêtres les prières de l'Église. Il reprend encore ailleurs les pécheurs qui refusent, qui diffèrent ou qui font difficulté de recourir aux clefs de l'Église : « Que celui qui est dans les liens des péchés « qui donnent la mort, se juge lui-même, dit-il, et qu'il « s'adresse aux pasteurs par lesquels le ministère des « clefs est exercé dans l'Église ; qu'il commence à être « un enfant soumis, qu'il garde l'ordre qui doit être « gardé entre les membres du corps de l'Église, et qu'il « reçoive la pénitence qu'il doit faire, de celui qui est « préposé à l'administration des sacrements[2]. » Ce sont

1. Agite pœnitentiam, qualis agitur in Ecclesiâ, ut oret pro vobis Ecclesia. Nemo sibi dicat : Occultè ago ; apud Deum ago ; novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causâ sunt claves datæ Ecclesiæ Dei ? Frustramus Evangelium ? Frustramus verba Christi ? Serm. CCCXCII, n° 3.

2. Implicatus tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat, aut differt, aut dubitat confugere ad ipsas claves Ecclesiæ, quibus solvatur in terrâ ut sit solutus in cœlo... Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesiâ claves ministrantur, et tanquam bonus jam

les clefs de l'Église, mais les pasteurs en exercent les fonctions, selon le rang qu'ils tiennent dans les membres de ce corps. Ce serait troubler l'ordre de ces membres que de ne point recourir à eux pour les fonctions qui leur sont propres; mais, après tout, c'est le corps qui agit par ses membres.

« D'ailleurs si saint Augustin n'avait eu égard qu'aux prières des saints, lorsqu'il dit que c'est l'Église universelle qui lie et qui délie, comment pourrait-il dire en même temps que les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre ne peuvent être entendues dans toute leur force et selon la propriété des termes, qu'en les rapportant au corps de l'Église, puisque le corps de l'Église ne délierait que par voie de suffrage, et que ses ministres auraient seuls, privativement au corps, tout le pouvoir de juridiction?

« Enfin saint Augustin attribue au corps des saints, non-seulement le pouvoir de délier par ses prières et par ses gémissements, mais encore celui de lier, de reprendre, d'excommunier par la puissance des clefs[1]. Lors même qu'il distingue les justes qui composent la

incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, à præpositis sacramentorum accipiat satisfactionis suæ modum. Serm. CCCLI, n° 3.

1. Petrus corpus bonorum, imò corpus Ecclesiæ in bonis. Nam si in eo non esset Ecclesiæ sacramentum, non ei diceret Dominus: Tibi dabo claves, etc. Si hoc Petro tantum dicitur, non hoc facit Ecclesia... Cum excommunicat Ecclesia, in cœlo ligatur excommunicatus.

maison de Dieu d'avec ceux qui sont dans cette maison, il dit que c'est la maison qui a reçu les clefs et le pouvoir de lier, et que si quelqu'un méprise cette maison lorsqu'elle le reprend et le châtie, il doit être regardé comme un païen et un publicain; paroles que Bède, Hincmar et le concile de Bâle ont empruntées de ce saint docteur pour exprimer le pouvoir de l'Église[1]?

« Or, quoiqu'il soit vrai que les justes ont part à tout par leurs prières, même à la punition que l'Église fait des pécheurs pour les sauver, il semble que les paroles de ce saint docteur ne peuvent être entendues dans un sens plein et parfait, à moins qu'on ne conçoive que tout le corps de l'Église que saint Augustin regarde comme étant proprement composé des justes, liés entre eux et avec les méchants dans une même communion, que ce corps, dis-je, tout entier possède la propriété et le fonds de la puissance des clefs dont l'exercice juridique est confié aux pasteurs, et que c'est le corps qui agit par ces ministres, quant aux fonctions extérieures d'autorité, comme il agit par les saints auprès de Dieu pour obtenir par de ferventes prières que la grâce accompagne ces fonctions et que les châtiments même deviennent salutaires.

1. Domus Dei... quæ unica columba appellatur... Quæ domus etiam claves accepit ac potestatem solvendi et ligandi. Hanc domum si quis corripientem corrigentemque contempserit, sit tibi, inquit, tanquam ethnicus et publicanus. *De Bapt.*, l. VI, c. 51.

« C'est à quoi nous conduit, comme nous l'avons vu, l'idée de l'Église considérée comme république sacrée, ou comme épouse de Jésus-Christ. Mais c'est ce que l'on comprendra peut-être plus distinctement en suivant l'ouverture que nous donne saint Augustin dans un des passages que je viens de citer, qui est qu'il faut s'adresser aux prêtres, afin de garder l'ordre des membres du corps de l'Église.

« Il faut donc regarder l'Église comme un corps dont le Saint-Esprit est l'âme, et Jésus-Christ le chef. Il ne se fait rien d'utile dans ce corps qui ne doive être attribué à tout le corps et à quoi tous les membres vivants ne coopèrent, mais en différentes manières, chacun selon la place qu'ils occupent, par les fonctions auxquelles ils sont destinés, et suivant les mouvements du Saint-Esprit qui les y applique.

« Le ministère des clefs est donné aux pasteurs comme membres de ce corps, et la fonction qui leur est propre ne convient point aux simples fidèles; mais les fidèles ont une autre fonction qui n'est pas moins importante, ni en un sens moins efficace, qui consiste à gémir. C'est le corps qui prie par les uns et qui juge par les autres; c'est à ce corps que convient le pouvoir de lier et de délier; mais pouvoir qu'il exerce par les seuls pasteurs, quant aux actes de juridiction, et par tout ce qu'il renferme de saints pasteurs et de chrétiens unis entre eux par la charité, quant aux prières qui

obtiennent que Dieu ratifie dans le ciel et rende utile à notre salut le jugement qui est prononcé sur la terre. Voilà, ce me semble, les vues qu'il est bon de réunir, pour bien entendre ce que saint Augustin nous inculque partout que les clefs ont été données à toute l'Église[1]. »

Puisque dans ces passages saint Augustin attribue l'absolution, non-seulement aux pontifes, mais encore à l'Église, il est clair que lorsqu'il dit que les clefs ont été données à l'Église, il entend quelque chose de plus que les quatre premiers sens et que le sixième ou le pouvoir précatoire des saints. Cependant il n'en résulte pas que l'Église ait la propriété des clefs sans l'usage, ni les pasteurs l'usage sans la propriété. Car de ce que l'Église aurait la propriété du sacerdoce, mais n'en aurait que la propriété, comprend-on qu'il fallût lui rapporter l'exercice accompli par les pasteurs?

Et, les pasteurs ayant seuls l'exercice du sacerdoce, serait-il plus concevable qu'on dût mettre la propriété dans l'Église? Saint Augustin disant qu'absoudre est le ministère de l'Église, demande une autre explication.

1. *Renversement des libertés de l'Église gallic.*, t. I, p. 359.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE A UN USAGE DES CLEFS.

Que l'Église ait un usage des clefs, c'est ce qui est formellement énoncé dans la 90e proposition de Quesnel, et soutenu par lui, par Legros et par tous ceux qui défendent cette proposition. La voici encore : « C'est l'Église qui a l'autorité d'excommunier pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps. »

« N'est-on pas obligé, dit Quesnel, non-seulement de présumer, mais même de croire que si le ministre exerce légitimement l'autorité qu'il a reçue de l'Église, l'Église y consent; comme, au contraire, si on savait que l'Église ne dût pas ratifier l'usage que son ministre fait de son autorité, il en faudrait conclure que l'usage n'a pas été légitime?

« Je n'avais rien avancé là que je ne puisse autoriser par les paroles du pape saint Innocent Ier. Ce pape, dans sa lettre décrétale écrite à Décentius, évêque d'Eugubio, s'élève contre la nouveauté de quelques prêtres ou évêques, qui se donnaient les uns aux autres la paix avant la célébration des saints mystères, au lieu de se

la donner après qu'ils étaient achevés. La raison qu'avait ce pape de s'opposer à ce renversement d'ordre, « c'est, dit-il, qu'il faut nécessairement faire donner la « paix après qu'on a achevé les choses que je ne dois « pas découvrir (c'est l'oblation du sacrifice de l'eu- « charistie), afin que par la paix il soit constant que le « peuple a donné son consentement à tout ce qui se « célèbre dans l'Église, et que le baiser de paix soit « comme le sceau qui fasse voir que tout est fini et ter- « miné[1]. »

« A quoi pensait-il ce saint pape de parler du consentement du peuple pour la célébration des saints mystères? Il ne se contentait pas de présumer que les fidèles avaient ratifié par leur présence et en répondant *amen* à la bénédiction eucharistique, comme saint Paul nous l'insinue, ce que le prêtre avait fait à l'autel et dont le pape n'osait parler clairement; il voulait que l'aveu et le consentement des fidèles fût solennellement et publiquement marqué par le baiser de paix. Assurément, je n'en ai pas tant dit, lorsque j'ai parlé du consentement présumé du corps de l'Église dans l'usage que ses ministres font de son autorité, quand ils le font selon ses règles et dans son esprit...

« Je ne sais comment serait faite la conscience d'un évêque ou d'un autre supérieur, qui prononcerait une

1. Ep. ad Dec., cap. I.

sentence d'excommunication, sans présumer que l'Église y consent. Car s'il ne le présumait pas, ce ne pourrait être que parce qu'il croirait sa sentence contraire aux règles de l'Église, contraire à son esprit, contraire au jugement que Dieu en porte dans le ciel. Il faudrait qu'il ne présumât pas que ce qu'il aurait lié ou délié sur la terre, serait lié ou délié dans le ciel. En un mot, c'est qu'il la croirait injuste, et que sa sentence serait plus capable de le lier lui-même que de lier celui contre qui il la prononcerait. Il faudrait enfin qu'un tel ministre de l'Église ne crût pas le jugement de Dieu.

« Il est donc évident que quiconque exerce dans l'Église le pouvoir des clefs, soit dans le for intérieur de la confession, soit dans le for extérieur, s'il l'exerce avec foi et en conscience, doit, je ne dis pas attendre le consentement de l'Église, mais le présumer, comme agissant en son autorité et selon ses règles.

« Cette doctrine, que les jésuites veulent faire croire si horrible, je la trouverais dans plusieurs écrivains jésuites, si je me donnais la peine de l'y chercher. En voici au moins deux qui représenteront tous les autres. Le premier est le savant Maldonat, qui parle en ces termes sur le chapitre 18 de saint Matthieu : « Jésus-« Christ a voulu que le tribunal de l'Église fût le der-« nier auquel on dénonçât les pécheurs, quand on n'au-« rait plus d'autres remèdes pour les corriger : c'est

« pourquoi il a attribué à l'Église la souveraine auto-
« rité. »

« Le second est Adrien Mangot, Hollandais, dont nous avons quatre volumes d'exhortations latines qu'il a publiées sous le titre de *Monita sacra*, qu'il avait faites aux congréganistes des Jésuites de Louvain, et dont on a fait trois ou quatre éditions, dont la dernière est de Lyon, en 1686. Elles sont pleines d'une solide piété et toutes tirées de l'Écriture et des saints Pères. Dans l'Exhortation 35 de la IIIe partie, où il traite de la correction fraternelle sur ces paroles de Notre-Seigneur : « Si votre frère vous a offensé[1]; » en expliquant ces deux mots : « Dites-le à l'Église, » il remarque
« que Jésus-Christ n'a pas dit : « Dites-le aux évêques
« et aux supérieurs ecclésiastiques, » mais : « Dites-le
« à l'Église, » quoique ce soit principalement à eux
« qu'on doive le dire et qu'on ne doive le dire à l'Église
« qu'en leur présence, une assemblée de fidèles ne mé-
« ritant pas le nom d'Église quand ils n'ont point à leur
« tête les pasteurs et les chefs. Il dit encore : « Dites-le
« à l'Église, » afin que celui qui n'a pas écouté la cor-
« rection de deux ou de trois respecte le consente-
« ment de tout le corps. C'est que dans la primitive
« Église, conformément à ce précepte de Jésus-Christ,
« après avoir repris les pécheurs une ou deux fois, on

1. Matth., XVIII.

« les dénonçait à toute l'Église du lieu, c'est-à-dire « aux chrétiens assemblés avec leur évêque ou pasteur, « et là, s'ils persistaient dans leur impénitence, ils « étaient excommuniés par l'évêque avec le consente- « ment et avec l'approbation de tous. C'est pourquoi « saint Paul, lorsqu'il livre à Satan l'incestueux de « Corinthe, dit qu'il le fait avec les Corinthiens assem- « blés avec lui en esprit. »

« Ce bon jésuite, qui avait pris ces sentiments dans une bonne école, n'aurait pas jugé que j'eusse fait un grand mal de représenter l'esprit de l'Église en marquant qu'on présume encore aujourd'hui et qu'on suppose même, dans l'usage du pouvoir d'excommunier, un consentement qui se donnait ou expressément ou virtuellement par le corps des fidèles d'une Église particulière. Qui doute que ceux qui exercent un pouvoir au nom et en l'autorité de l'Église, ne doivent le faire de manière qu'ils aient droit de présumer qu'elle y consent? Or, on n'a point trouvé à redire à ce que j'ai dit sur le chapitre V, versets 4 et 5 de la Ire aux Corinthiens : « La puissance et l'autorité de punir et d'excommunier « réside dans l'Église. Elle est donnée au corps avec « dépendance du chef. Elle est exercée par le chef au « nom du corps entier de l'Église et de son Chef invi- « sible, c'est-à-dire par son autorité, dans son esprit, « selon ses intentions, en sa personne et comme il le « ferait lui-même. »

« Il ne faut pas qu'on me puisse reprocher d'avoir manqué d'avertir que Mangot n'a pas cru qu'il soit nécessaire qu'on en use aujourd'hui comme on faisait dans l'Église primitive, comme je ne l'ai ni dit, ni cru moi-même. Voici donc ce qu'il ajoute : « Mais dans la suite, « comme cet état excellent de l'Église primitive vint à « déchoir, et qu'il n'était pas à propos de faire dépendre « les affaires de l'Église de la volonté et du consente-« ment de la populace, ordinairement inconstante et « tumultueuse, on commença à ne plus dénoncer les « pécheurs qu'aux chefs des Églises, qui, même avant « cela, avaient toujours eu dès le commencement la « principale autorité pour juger et excommunier les « pécheurs dénoncés, quoiqu'on ne le fît pas sans le « consentement et l'approbation du corps des fidèles... « Le Seigneur commande donc qu'on dénonce à l'Église « le péché de celui qui a été averti et repris deux fois, « non à dessein qu'il soit diffamé parmi les fidèles, mais « afin qu'il soit ramené à son devoir par l'autorité du « corps des fidèles. » Le même Mangot était si plein de cette vérité qu'il l'a encore enseignée dans un autre endroit. C'est dans la 31e Instruction du même volume troisième [1]. »

« Saint Paul ayant jugé nécessaire que l'incestueux de Corinthe fût excommunié, il fait d'abord connaître

1. Vains efforts, p. 153.

qu'il en a reçu le pouvoir « au nom et par la puissance « de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »... Or, dans l'exercice de ce pouvoir pour excommunier l'incestueux de Corinthe, il est, ce me semble, évident que saint Paul a plus que présumé le consentement de l'Église, par ces paroles : « Pour moi, étant absent de corps, mais « présent en esprit, j'ai déjà porté ce jugement comme « présent. C'est que... celui qui est coupable de ce crime « soit livré à Satan. » « Voyez, dit saint Chrysostôme, « comme il les fait prononcer avec lui la sentence, « craignant de se trop attribuer d'autorité à lui seul et « de s'en faire accroire[1]. » Et sur ces autres paroles : « Au nom de Jésus-Christ, dans votre assemblée ; » « c'est-à-dire, dit ce même saint, celui au nom de qui « vous vous trouvez ensemble, vous assemblant en son « nom pour cet effet. Il marque une seconde fois qu'il « s'est rendu présent au milieu d'eux pour juger avec « eux. »

« Saint Paul tint à peu près le même langage aux Corinthiens, quand il leur écrivit pour lever l'excommunication dont l'incestueux avait été frappé : « Il suffit, « dit-il, que cet homme ait subi la peine qui lui a été « imposée par votre assemblée; il faut maintenant que « vous usiez d'indulgence envers lui. C'est pourquoi je « vous prie de lui donner maintenant des marques de

1. Hom. XV, in I Cor. v.

« votre charité. Celui à qui vous accordez l'indulgence, « je la lui accorde aussi. » Saint Paul, en prononçant la sentence d'excommunication avec une autorité apostolique, pouvait se contenter de supposer et de *présumer le consentement de cette Église;* mais il a voulu marquer expressément qu'ils étaient joints l'un à l'autre dans ce jugement, en ajoutant encore, « vous étant « assemblés. » Il semble même leur en vouloir donner tout l'honneur, loin de vouloir paraître prononcer seul et sans présumer leur consentement. « L'Apôtre, dit saint « Chrysostôme, se les unit encore en disant : « Vous « devez plutôt maintenant le traiter avec indulgence, « de peur qu'il ne soit accablé par un excès de tristesse. » « Il semble s'en rapporter uniquement sur toute cette « affaire à ce qu'ils auront jugé et exécuté,... et il « semble vouloir partager avec eux la grâce accordée à « l'incestueux pénitent, en disant : « Ce que vous ac- « cordez par indulgence, je l'accorde aussi, » car si « j'use moi-même d'indulgence, j'en use à cause de « vous, au nom et en la personne de Jésus-Christ[1]. »

« Il est donc évident que saint Paul, au jugement de saint Chrysostôme, ne se contente pas d'accorder à l'Église de Corinthe un simple consentement, mais qu'il reconnaît dans cette Église le pouvoir des clefs, en comprenant dans ce corps et les chefs et les membres insépa-

1 Hom. IV, in II Cor. II.

rablement unis, *le peuple uni au pasteur*, selon la définition de l'Église que donne saint Cyprien... Sur ces paroles de la IIe Ép. aux Corinthiens, chap. II, v. 8 : *Obsecro vos ut confirmetis in illum caritatem*, Estius s'exprime ainsi : « L'Apôtre, dit-il, les exhorte et les « prie de ratifier et confirmer par un décret et un con-« sentement public, *publico consensu et decreto*, les effets « de leur charité envers ce pécheur, en le recevant à la « paix et à la communion de l'Église. » Il remarque que le mot grec *kurôsai*, *confirmare*, signifie là une confirmation faite avec une autorité légitime et qui rend l'acte authentique. Il ajoute sur ces autres paroles : *Cui autem aliquid donasti et ego*, qu'elles comprennent les simples fidèles aussi bien que les pasteurs, mais que les seuls pasteurs exercent avec autorité le pouvoir de pardonner et d'absoudre, au lieu que les autres fidèles, conjointement avec eux, le font par leur consentement, leurs désirs, leur compassion et leurs prières[1]. »

Legros cite un autre passage du commentaire d'Estius sur saint Paul (I Cor., v, 4.) : « Les laïques, dit Estius, coopèrent à l'excommunication, tant par l'approbation qu'ils y donnent ou par le suffrage qu'ils ont porté que par la fidélité qu'ils ont d'éviter l'excommunié. »

Colbert, évêque de Montpellier; L'Angle, évêque de

1. Mémoire VII, p. 88 et suiv.

Boulogne; Labroue, évêque de Mirepoix; Soanen, évêque de Senez, dans le *Mémoire*[1] pour justifier leur appel de la bulle *Unigenitus*, disent que saint Paul « forme avec les Corinthiens comme une espèce de Concile. »

« Si on conçoit bien le mystère de l'Église et de la communion des saints, dit Quesnel, on comprendra aussi que tout s'y fait en commun et avec le consentement de tout le corps, surtout dans les choses qui se font en son autorité, en son nom et pour le culte religieux qu'il doit à Dieu. Cette parole de saint Ambroise est bien remarquable : « L'Église est une famille, « une cité, un royaume, où la loi souveraine et la forme « de la justice est de ne s'attribuer rien en particulier, « de posséder tout en commun, de faire tout en com- « mun, de prier en commun, de souffrir en commun; » *commune jus omnium*, c'est-à-dire que chaque particulier a, de droit, part à tout ce qui se fait de bien dans l'Église, et que l'Église a aussi droit à tout ce que fait chaque particulier. C'est pourquoi, quand on prie, soit en particulier ou en commun, on dit, non pas : *Pater mi*, mais *Pater noster*. Car un seul prie en la personne de toute l'Église et toute l'Église prie par la bouche d'un seul, et s'il voulait parler comme de lui seul et pour lui seul, il ne serait point exaucé. Ce n'est point une

1. P. 520.

présomption à un chrétien d'appeler Dieu son père, pourvu qu'il ne se l'attribue pas en particulier, mais qu'il le regarde et l'invoque comme le père qui lui est commun avec tous ses frères. Il n'est le père que du corps de son Fils et il faut que chacun de ses membres soit avoué, pour ainsi dire, et autorisé de tout le corps, pour lui parler comme à son père, parce que c'est au nom de tout le corps et de son consentement qu'il lui parle et l'invoque, *ecclesiæ contuitu et consideratione te ipse commenda*[1]. Faites-vous avouer et autoriser par l'Église, et ne prétendez point être écouté autrement qu'à la faveur de la considération qu'elle a auprès de Dieu son père, et que vous ne pouvez avoir auprès de lui que comme enfant et membre de ce corps mystérieux et divin. Or, dès-là qu'on a reçu la grâce de l'adoption divine par le baptême et qu'on agit dans l'esprit de son Fils, on est avoué et autorisé, pour ainsi dire, par le Père, pour lui parler au nom de son Fils et de son Église. »

« Aurait-on donc pu trouver à redire à une proposition que j'aurais tournée de cette manière : « C'est « l'Église qui a le droit de s'adresser à Dieu pour le « prier, et c'est par chacun de ses enfants qu'elle « exerce ce droit de lui adresser ses prières, avec le « consentement au moins présumé de tout le corps? »

1. S. Ambros., *de Sacrament.*, L. V, c. IV, n° 19.

De même cette autre proposition sera-t-elle aussi condamnable : « C'est l'Église qui a le droit et le pouvoir « d'offrir à Dieu le sacrifice du corps et du sang de « Jésus-Christ, pour l'exercer par ses ministres, du « consentement au moins présumé de tout le corps ? » Or, la proposition condamnée est si semblable à ces deux autres qu'il faut condamner celles-ci, si celle-là est bien condamnée. Mais à Dieu ne plaise qu'il se trouvât des évêques ou des docteurs qui fussent assez peu instruits de l'esprit et des mystères de la religion pour donner un si grand scandale aux enfants et aux ennemis de l'Église ! Ce serait un démenti aux saints Pères et aux docteurs qui ont eu le plus de lumière pour expliquer la sacrée liturgie et pour en développer les mystères.

« Ce que saint Paul dit, dans la première Épître aux Corinthiens, de l'approbation et du consentement que tout le peuple chrétien donnait aux prières, aux louanges de Dieu, et même, selon quelques interprètes, à la consécration et à l'oblation du saint sacrifice eucharistique, ne doit pas être omis sur ce sujet : « Si vous ne bénissez « Dieu que du cœur, comment celui qui n'est que du « simple peuple répondra-t-il *amen* à votre bénédiction, « n'entendant pas ce que vous dites ? » Tout le monde tombe d'accord que cette parole *amen* est une parole qui marque l'approbation, le consentement et la confirmation qu'on donne aux actions de grâces, aux prières,

à la louange publique et aux autres actions qui concernent le culte de Dieu, comme remarque entre les autres un des plus anciens commentateurs de saint Paul, je veux dire l'Ambroisien, qui, sur ce passage de l'apôtre, dit qu'un ignorant n'entendant pas ce qu'on « dit et ne « sachant quel est le sujet et la fin de la prière, ne « répond point *amen*, qui signifie *cela est vrai*, pour « ratifier la bénédiction. Car ceux qui répondent *amen* « confirment et ratifient la prière, afin que par ce « témoignage rendu à la vérité de ce qui a été dit, « on soit assuré que chacun la ratifie et y consent de « tout son cœur. »

« On trouve un fort grand nombre d'autorités des Pères, pour confirmer l'explication que je viens de rapporter de cet ancien auteur touchant le consentement que tout le peuple chrétien donne aux prières que les évêques et les prêtres font pour lui. Saint Augustin, dans ses sermons, fait souvent remarquer à ses auditeurs que c'est ce que signifie l'*amen* qu'ils répondaient à la fin des prières, des louanges de Dieu et des actions de grâces publiques. « Ainsi, lorsque l'évêque, dit-il, « est à l'autel, le peuple prie aussi avec lui, et comme « souscrivant et consentant à ses paroles, il répond « *amen*[1]. » Ne le voyons-nous pas encore aujourd'hui,

1. Nam cum episcopus solus intus est, populus et orat cum illo et quasi subscribens ad ejus verba respondet, Amen. Contr. Epist. Parmen., L. II, c. VII.

et toutes les fois que nous répondons *amen* à la fin de toutes les oraisons, que faisons-nous autre chose que donner notre consentement à tout ce que l'on a dit ou demandé à Dieu pour nous ?

» Si ce passage de saint Augustin n'est pas assez clair pour marquer le consentement qui se donnait à l'égard du sacrifice et du sacrement du corps et du sang du Sauveur, soit quand on le consacrait et qu'on l'offrait, soit quand on le recevait, en voici un autre du même saint docteur : « Vous répondez *amen* et cette « réponse est votre consentement, car vous entendez « qu'on vous dit : Voilà le corps de Jésus-Christ, et « vous répondez *amen*[1], » ce qui signifie *cela est vrai*, dit ce saint à Fauste le Manichéen; mais on ne le dit pas d'une manière indifférente, ni indifféremment en tout lieu. C'est un mot consacré, un mot plein de mystère, plein de religion[2].

» Le mystère de cette parole sacrée, *amen*, c'est qu'elle renferme en abrégé le consentement du corps des fidèles à la vérité de l'Église et à toutes les vérités divines qu'elle renferme, à toutes ses maximes, à tous les préceptes de l'Évangile, à tous les mystères de la religion, à toutes les louanges de Dieu, à toutes les prières

1. Amen respondetis et respondendo subscribitis : Audis enim, Corpus Christi, et respondes amen. Serm. 272.

2. Amen interpretatur verum, non ubicunque et quomodocunque, sed mystica religione. Contr. Faustum, L. XV, c. IX.

et à toutes les actions mystérieuses du culte de l'Église, et surtout à son grand culte qui est le sacrifice eucharistique du corps et du sang de Jésus-Christ. C'est pourquoi il se trouve partout dans ses offices. L'accoutumance, le peu d'attention à l'esprit de l'Église, le peu d'attention qu'ont les pasteurs d'y appliquer les fidèles, l'opposition même que quelques-uns témoignent au renouvellement de cette pratique sainte qu'on ose traiter de nouveauté, au moins en quelques occasions, tout cela empêche qu'on n'en fasse l'usage qu'on devrait, et avec l'estime, le respect et le fruit qu'on devrait.

« Cet *amen*, cette parole sacrée et mystérieuse, ce consentement religieux que nous donnons dans la société et dans les assemblées des fidèles à tout ce que je viens de marquer, est le commencement et comme une légère ébauche de ce divin consentement, de cette adhérence et inhérence ineffable par laquelle les bienheureux s'attachent à la vérité éternelle et incréée, à Jésus-Christ, comme à la vérité incarnée, à son sacrifice éternel, à toute la religion de son âme sainte[1].

« Toute notre occupation dans le ciel, dit saint Augus« tin, sera de dire *amen* et *alleluia.* » Ce saint l'avance, non comme une pensée humaine, mais comme une vérité divine, fondée dans les saintes Écritures. « Je ne le dis « pas au hasard, parce que je le tire des Écritures. Nous

1. Secundùm corpus victima, secundùm spiritum sacerdos.

« dirons *amen* et *alleluia,* non avec des paroles dont le « sens passe et s'évanouisse, mais par tout l'amour « de notre âme. Car que veut dire *amen*? Que veut « dire *alleluia?* Amen signifie *cela est vrai;* alleluia, « *louez Dieu.* Dieu étant donc la vérité immuable, « qui n'a ni défaut, ni progrès, ni affaiblissement, « ni augmentation, ni l'ombre même de la fausseté; « mais étant perpétuelle, toujours stable, toujours « incorruptible, quand nous la verrons face à face, « nous dirons: *Il est vrai,* avec une ardeur tout « autre et ineffablement tout autre qu'à présent, où « nous ne la connaissons que par la foi et ne la voyons « que comme dans un miroir et dans une énigme. Car « c'est dire *amen* que de dire *cela est vrai.* Nous le « dirons avec un rassasiement insatiable. Autant que « nous serons insatiablement rassasiés de la vérité, au- « tant dirons-nous avec une vérité insatiable *amen.* « Parce donc que nous verrons la vérité même sans « dégoût, mais avec une délectation perpétuelle, et que « nous la contemplerons avec une évidence très-cer- « taine, avec toute l'ardeur de l'amour de cette vérité « même, et que nous lui serons unis et attachés par un « doux et chaste embrassement, mais tout spirituel, « nous la louerons aussi d'une voix toute spirituelle, « en disant *alleluia.* Car tous les citoyens de cette « sainte cité, tressaillant de joie, s'inviteront l'un l'autre « à louer Dieu spirituellement par la très-ardente cha-

« rité qu'ils auront pour Dieu et pour tous leurs con-
« citoyens [1].

« Ce consentement de tout le corps de l'Église, dont nos critiques sont alarmés, le voilà qui passe de la terre dans le ciel, où il fait toute l'occupation des saints, où la vue claire et évidente de la vérité tire des cœurs, d'une manière ineffable, ce que la foi de la vérité et la connaissance obscure des mystères tirent de la bouche des fidèles en toute occasion. Saint Augustin en tire contre les Pélagiens une preuve du besoin que nous avons de la grâce. Ils contredisent et ils rendent vaines et inutiles les bénédictions et les prières que nous faisons sur vous, dit-il aux fidèles [2], et le consentement que vous y donnez par la souscription de votre *amen*. Car votre *amen* est votre souscription, c'est votre consentement, votre suffrage [3]. »

Qu'est-ce que consentir à ce que font les pasteurs ? Qu'est-ce que l'*approuver*, le *confirmer*, le *ratifier ?* N'est-ce pas y prendre part ? Les pasteurs exercent les clefs ; l'Église les exerce donc aussi en confirmant cet exercice, mais elle les exerce d'une manière différente. Ainsi, qu'un évêque donne l'absolution : il faut qu'elle

1. Serm. CCCLXII, nos 28 et 29.

2. Defendamus et nos et vos, ne et nos sine causa benedicamus, et vos sine causa *amen* subscribatis. Fratres mei, *amen* vestrum subscriptio vestra est, consensio vestra est, adstipulatio vestra est. Fragm. Serm. contr. Pelag. op. t. V, p. 1509 et 1516, éd. BB.

3. Mém. VII, p. 81 et suiv.

soit ratifiée par tous les autres évêques avec leur pouvoir sacerdotal d'évêque, par tous les prêtres avec leur pouvoir sacerdotal de prêtre, par tous les laïques avec leur pouvoir sacerdotal de laïque qu'ils tiennent du baptême[1], comme les évêques et les prêtres tiennent leur pouvoir d'évêque et de prêtre de l'ordination. Que l'absolution soit donnée par un prêtre : il faut que tous les évêques, tous les autres prêtres et tous les laïques la ratifient, chacun avec le pouvoir sacerdotal qui lui est propre. A la vérité, cette ratification n'a pu être formellement énoncée que pour la confession publique et tant que l'Église entière pouvait être présente, c'est-à-dire tant qu'elle se réduisait à celle de Jérusalem. Ensuite ce que chaque Église faisait en se conformant à l'Évangile était censé approuvé par les autres. Quant à la confession secrète, le pontife doit agir de telle sorte que si l'Église connaissait ce qu'il fait, elle l'approuvât.

Dans l'administration des autres sacrements, dans tous les actes ecclésiastiques, partout règne le concours de tous. « Quiconque, dit encore Quesnel, entend bien le mystère de l'unité du Christ, c'est-à-dire de l'Église entière composée de tous les fidèles unis à leur Chef qui est dans le ciel et à ses vicaires qu'il a laissés sur la terre pour y suppléer sa présence visible, celui-là n'aura

1. Deponat sacerdotium laïci, id est baptisma. S. Hieronym. Contra Lucifer., c. IV.

pas de peine à comprendre que rien ne s'y fait que dans une union admirable des chefs et des membres, et que tous entrent en participation de tout ce qui s'y fait, mais chacun selon ce qui lui convient par l'institution et la dispensation de Jésus-Christ. Les chefs de ce peuple le font par l'autorité et l'opération efficace du ministère sacré dont ils sont revêtus ; le peuple même, par l'adhérence, le consentement et l'approbation de tout ce qui s'y fait, soit dans la prière, la louange et le sacrifice adorable, soit dans l'exercice du pouvoir juridique et de tout ce qui dépend de l'autorité dans le gouvernement de l'Église[1]. »

Quesnel conviendrait sans doute que les pasteurs qui approuvent l'usage que les autres pasteurs font des clefs, en usent eux-mêmes ; car, quoique leur action se borne à un consentement, ils ne cessent point là d'être ministres de l'Église. Alors comment voudrait-il que les laïques n'usassent pas aussi des clefs, eux qu'il dit *entrer en participation de tout ce qui se fait dans l'Église, par leur adhérence, leur consentement, leur approbation?* Oublie-t-il d'ailleurs que les laïques baptisent, et qu'administrant un sacrement qui délie du péché originel, apparemment ils exercent les clefs? Non-seulement ils les exercent, mais ils le font en premier point, tandis que les prêtres et les évêques qui y

1. Vains efforts, p. 167.

donnent leur approbation, ne les excercent alors qu'en second.

Or, puisque les laïques ont visiblement un usage des clefs, on ne saurait dire qu'ils n'en possèdent que la propriété et que tout l'usage revient aux pasteurs. J'ai montré qu'il est impossible de concevoir séparément l'usage et la propriété. D'où il suit que la propriété se rencontre toujours avec l'usage et se distribue comme lui. Les simples fidèles, qui ont le plus petit usage, ont le moins de propriété. Les prêtres, qui ont un usage plus étendu, possèdent une propriété plus grande. Les évêques ayant l'usage en plein, ont la plénitude de la propriété. Voilà comment il faut entendre que les clefs furent données à l'Église dans la personne des apôtres. Ils étaient chrétiens, ils étaient prêtres, ils étaient évêques. Comme chrétiens, ils avaient la propriété et l'usage du pouvoir qui est départi aux laïques. Comme prêtres, ils avaient la propriété et l'usage du pouvoir qui est départi aux prêtres. Comme évêques, ils avaient la propriété et l'usage du pouvoir qui est donné aux évêques. Ne serait-ce pas parce qu'ils étaient hommes que le pouvoir de baptiser appartient à toute créature humaine? Lui viendrait-il de ce que Jésus-Christ a revêtu l'humanité? Peut-être qu'il a pour cause l'un et l'autre.

C'est ainsi que les apôtres représentaient l'Église, portant en eux les trois ordres qui la composent. Ce

qu'ils faisaient ensemble, ce que chacun d'eux faisait en particulier, tout évêque le fait. C'est pourquoi si tous les catholiques venaient à périr hormis un évêque, l'Église subsisterait encore dans cet évêque, et par lui elle pourrait de nouveau se multiplier.

CHAPITRE IV[1]

* PARTICIPATION DES CHRÉTIENS LAÏQUES ET MÊME DE TOUTE CRÉATURE HUMAINE AU SACERDOCE EXTÉRIEUR. RÉFUTATION DE L'*OBSERVATEUR CATHOLIQUE*.

Le sacerdoce intérieur est exclusivement réservé aux saints. Les prêtres ni les évêques n'y ont aucune part s'ils sont pécheurs.

Il en est autrement du sacerdoce extérieur. Tous les membres de l'Église y participent, quoique pas au même degré. Prenons la fonction qui regarde les pouvoirs régénérateurs, laquelle a pour objet l'administration des sacrements. L'évêque les confère tous. Le prêtre en confère six, cinq ordinairement et un extraordinairement, c'est la confirmation. Le laïque ne confère que le baptême, et encore extraordinairement. Tout restreint qu'est son pouvoir, c'est néanmoins un pouvoir sacerdotal.

L'*Observateur* est aussi choqué de l'entendre pro-

1. Dans le manuscrit, la place de ce chapitre, dont le titre manque, n'est pas suffisamment indiquée : peut-être l'auteur n'était-il pas fixé sur celle qu'il lui destinait. C'est ici qu'il nous a paru le plus convenable de l'intercaler, malgré l'indication contraire d'un passage du chapitre suivant. ÉD.

clamer qu'il est choqué d'entendre proclamer que les justes obtiennent l'effet des sacrements par leurs prières. « Nous ne croyons pas, dit-il, que les laïques participent au sacerdoce. Le sacerdoce, dans son essence comme dans son exercice, n'est conféré que par un moyen divin, que, dans l'Église, on appelle le sacrement de l'ordre ou l'ordination. Nous voyons, dans les livres saints et dans les plus antiques monuments de la tradition, que ceux qui étaient élus pour le sacerdoce recevaient ce sacerdoce par l'imposition des mains de ceux qui en étaient revêtus. L'élection était établie pour connaître le plus digne, mais les pouvoirs étaient conférés par l'imposition des mains.

« Mais, dit M. Bordas-Demoulin, le laïque peut baptiser en cas de nécessité, donc il participe au sacerdoce, puisque le sacerdoce seul donne le pouvoir de *sacrementer*. La conséquence est très-fausse; M. Bordas-Demoulin, pour en être convaincu, n'aura qu'à observer que les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés et même les infidèles peuvent baptiser validement : en conclura-t-il que ceux qui ne font pas même partie de l'Église catholique participent au sacerdoce catholique[1] ? »

M. Huet et moi lui ayant déclaré que « assurément ils y participent à quelque degré; qu'il servent aussi

1. 16 juillet 1856, p. 211.

bien réellement de ministres à l'Église; qu'il a plu à la miséricorde divine d'attacher le pouvoir ministériel de baptiser à la seule qualité d'homme, *jointe à l'intention de faire sérieusement ce que fait l'Église*, et qu'en cela même l'infidèle consent momentanément de servir d'organe à l'Église, » l'*Observateur* répond : « Ainsi, il est bien entendu que le simple fidèle, parce qu'il baptise, est ministre de l'Église, qu'il participe au sacerdoce proprement dit ou ministère, et que l'infidèle lui-même est également *prêtre catholique* dans le sens strict du mot, lorsqu'il baptise. MM. Bordas-Demoulin et Huet auraient de la peine à trouver dans l'Écriture ou dans les Pères de l'Église, un texte, quelque petit qu'il soit, à l'appui de cette dernière assertion. Nous avouons qu'elle nous paraît tout à fait contraire à la saine doctrine. Cela prouvera peut-être à ces Messieurs que nous sommes peu profonds, mais enfin nous ne comprenons pas comment celui qui n'est, à aucun instant de sa vie, *membre de l'Église*, puisse être, même pour un instant, *prêtre de l'Église* [1]. »

Si cela ne prouve pas rigoureusement que l'*Observateur* manque de profondeur, cela prouve au moins qu'il daigne peu réfléchir. Les prêtres, les évêques hérétiques, excommuniés, sont-ils membres de l'Église? Cependant, quand la nécessité l'exige, n'administrent-

1. 16 sept. N° 24.

ils pas les sacrements de l'Église, et ne sont-ils pas prêtres de l'Église? L'*Observateur* nierait-il qu'ils le soient? Alors nous le prierions de nous dire quels sont les actes qui impliquent le sacerdoce. Enseigner et gouverner constituent des fonctions sacerdotales. Mais donner les sacrements est la fonction principale, la fonction caractéristique du sacerdoce. Quiconque la possède est pontife, peu importe d'où il la tire. « Celui qui n'a pas été baptisé, dit saint Thomas, quoiqu'il n'appartienne à l'Église, ni par la chose (la justification), ni par le sacrement (le rit extérieur du baptême), peut cependant lui appartenir par l'intention et la ressemblance de l'acte, dans le sens qu'il a l'intention de faire ce que l'Église fait et qu'il observe, en baptisant, la forme de l'Église. Et ainsi il opère comme ministre du Christ, qui n'a pas enchaîné sa vertu à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'il ne l'a enchaînée aux sacrements eux-mêmes [1]. »

Si l'infidèle baptisant est ministre du Christ, apparemment il est ministre de l'Église et ministre catholique. Que l'*Observateur* veuille donc adresser à saint Thomas le défi « de trouver dans l'Écriture ou dans les Pères de l'Église, un texte, quelque petit qu'il soit, à l'appui de l'assertion que l'infidèle, lorsqu'il baptise, est *prêtre catholique* dans le sens strict du mot; » puisque

1. Somme, Part. III, prop. LXVII, art. 5.

six siècles avant nous, saint Thomas a dit ce que nous disons. Il ne voit pas que tout pouvoir de conférer les sacrements, de les conférer tous ou seulement une partie, de les conférer ordinairement ou extraordinairement, appartient à l'Église, que celui qui en est revêtu soit dans son sein ou hors de son sein; parce que c'est à elle, et non point à lui, qu'il a été donné. C'est pourquoi on peut bien la quitter, se voler à elle, se décatholiser, mais on ne saurait lui voler le pouvoir sacerdotal qu'on porte, c'est-à-dire en ruiner la catholicité. Qu'un individu ait abandonné l'Église ou qu'il n'ait jamais été dans l'Église, qu'il ait cessé d'être croyant ou qu'il ait vécu et vive toujours dans l'infidélité, son sacerdoce est le même.

En rompant l'unité, l'évêque, le prêtre effacent-ils le caractère indélébile que l'ordination a imprimé dans leur âme et auquel leur pouvoir est inhérent? Non-seulement ils ne l'effacent point, non-seulement ils conservent leur pouvoir dans quelque doctrine qu'ils se jettent, fût-ce dans l'athéisme, mais l'évêque peut communiquer ce pouvoir, ordonner des prêtres et des évêques, ces nouveaux évêques peuvent à leur tour ordonner d'autres prêtres, d'autres évêques, ainsi sans fin, et tous ont le sacerdoce de l'Église, par conséquent un sacerdoce catholique, absolument comme s'ils résidaient dans l'unité; et ils peuvent l'exercer aussi validement, mais non pas sans pécher

gravement, excepté peut-être dans quelque cas très-rare de nécessité.

Quoique le sacerdoce du laïque soit inhérent à l'humanité et qu'il le reçoive avec l'existence, il n'en est pas moins le sacerdoce de l'Église, puisque le laïque ne peut être que le ministre de l'Église. Il se réduit à baptiser extraordinairement. Or, pour qui peut-il baptiser sinon pour l'Église? A quoi servirait la cérémonie du baptême sans l'effet du baptême ou la sanctification de l'âme? Mais la sanctification demande la foi et la charité. C'est l'Église seule qui prête la foi à l'enfant baptisé avant l'âge de raison; c'est dans l'Église seule que l'adulte recevant le baptême, trouvera la foi; ce sont les justes, membres vivants de l'Église, qui seuls obtiendront la charité pour l'adulte et pour l'enfant. N'ayant d'utilité qu'avec l'Église, il faut que le sacerdoce du laïque, fidèle ou infidèle, soit le sacerdoce de l'Église, et, dans son infimité, aussi catholique que le sacerdoce de l'évêque dans sa plénitude. De même pourrait-il ne pas être catholique le sacerdoce intérieur qui s'enracine dans la justice? De même que toute vérité religieuse enseignée hors de l'Église appartient à l'Église qui l'enseigne, pareillement, tout pouvoir de conférer les sacrements qui se trouve hors d'elle, lui revient, puisqu'elle le renferme aussi.

En vain, pour établir que « en dehors des simples fidèles, il y a dans l'Église un corps sacerdotal exclusi-

vement chargé de faire les fonctions du ministère [1], » l'*Observateur* allègue l'Écriture, les Pères et les écrivains ecclésiastiques modernes : il faudrait montrer que ces autorités nient que les laïques baptisent, ou qu'en admettant qu'ils baptisent, ils n'exercent point de sacerdoce.

Les idées du critique sur ces matières sont tellement brouillées qu'il cite contre nous un passage qui contient le fondement de la doctrine que nous soutenons. « Il n'y a, dit le Père de Condren, qu'un seul sacrifice, qu'un seul sacerdoce et qu'un seul prêtre dans la religion chrétienne ; et comme c'est toujours le même et unique sacrifice de Jésus-Christ qui est offert dans tous les siècles et dans tous les lieux de l'Église, c'est aussi son même et unique sacerdoce dans tous les prêtres qui ont été depuis lui et qui seront jusqu'à la fin des temps ; car tous les chrétiens ne font qu'un corps avec Jésus-Christ dont ils sont les membres ; aussi tous les prêtres ne sont qu'un prêtre avec Jésus-Christ qui les associe à son sacerdoce, et qui continue par eux sur la terre le sacrifice qu'il y a commencé [2]. »

S'il n'y a qu'*un seul sacerdoce*, donc tous ceux qui concourent à offrir le sacrifice participent à ce même sacerdoce, soit les uns extérieurement par l'ordination, soit les autres intérieurement par la sainteté. S'il n'y a

1. N° 24, p. 313.
2. Idée du sacerdoce, IV[e] partie.

qu'*un seul sacerdoce*, donc tous ceux qui administrent quelque sacrement ont part à cet unique sacerdoce, soit en vertu de l'ordination, soit en vertu de la nature humaine.

« Nous ne trouvons pas du tout concluant, dit l'*Observateur*, le raisonnement que MM. Bordas-Demoulin et Huet font touchant le pouvoir que possèdent tous les hommes d'administrer le baptême en cas de nécessité. Ces messieurs devraient prouver : 1° que c'est en vertu d'un droit radical que tous les hommes peuvent baptiser, et non en vertu d'une simple délégation ; 2° que de ce droit radical résulte nécessairement cette conséquence : qu'ils participent au ministère ecclésiastique, au caractère sacerdotal. Pour nous, nous croyons que c'est par pure délégation que tous les hommes peuvent administrer le baptême. Il suffit de croire au péché originel et à la nécessité du baptême, comme moyen essentiel et nécessaire, ordinairement parlant, de l'initiation chrétienne, de l'incorporation avec Jésus-Christ et du salut, pour comprendre les raisons qui ont motivé cette délégation générale à tous les hommes sans distinction pour administrer le baptême. Ce pouvoir, n'étant que délégué, n'emporte pas avec soi la nécessité du caractère, duquel seul résulte le droit radical. Mais, quand bien même on admettrait que Dieu aurait donné à tous les hommes le pouvoir radical d'administrer le baptême, on ne pourrait

conclure, de ce droit exceptionnel, la participation des fidèles au ministère ecclésiastique ou au sacerdoce, qui ne sont qu'une seule et même chose [1]. »

Nous n'avons jamais dit que les laïques participent au caractère qui vient de l'ordination, et si on renferme le sacerdoce dans ce caractère, il est évident qu'il n'y a que les pasteurs qui soient ministres ecclésiastiques. Mais si on l'étend à tous ceux qui coopèrent aux sacrements, tous les hommes sont ministres extérieurs de l'Église, et tous les saints avec les anges ministres intérieurs. L'humanité est le caractère qui fait le sacerdoce universel externe, et la sainteté le caractère qui fait le sacerdoce interne.

Rien de plus inutile que les citations étalées par l'*Observateur*. A cause d'une partie des protestants, qui rejetant le sacrement de l'ordre, abolissaient toute distinction radicale entre les pasteurs et les peuples, Nicole, Fleury, Mésengui, et en général les théologiens, les canonistes qui ont écrit après la naissance de la Réforme, insistent beaucoup sur le pontificat particulier des évêques et des prêtres, mais sans nier celui des laïques.

« Quel est le ministre du baptême, se demande Nicole? Le ministre propre, dit-il, est l'évêque ou le curé, parce que cela leur appartient par leur charge.

1. N° 24, p. 319.

C'était autrefois l'évêque qui célébrait la plupart des baptêmes, parce qu'on ne les conférait ordinairement que les samedis de Pâques et de la Pentecôte. Le ministre ordinaire, c'est-à-dire qui l'administre en vertu de son ordre, c'est le prêtre; car un diacre ne le peut faire qu'en l'absence du prêtre. Mais dans le cas de nécessité, toute personne peut administrer le sacrement du baptême, les laïques, les femmes même... les schismatiques, les hérétiques, les infidèles[1]. »

Selon Fleury, « en cas de nécessité, on peut omettre toutes les cérémonies du baptême et se contenter d'appliquer l'eau et les paroles. Toute personne le peut administrer, même celui qui n'est pas baptisé, seulement on ne peut se baptiser soi-même[2]. »

« La bonté de Dieu, dit Mésengui, a rendu facile la réception de ce sacrement, à proportion de sa nécessité. Car, outre que l'eau naturelle, telle que l'eau de la mer, de rivière, de fontaine, de puits et de pluie, est ce qu'il y a au monde de plus commun, il n'y a personne qui ne puisse en être le ministre dans la nécessité. Il est vrai que l'évêque ou le curé en est le ministre ordinaire; mais dans les cas extraordinaires, où l'on a lieu de craindre qu'un enfant ne meure avant d'avoir été régénéré, toute personne, quelle qu'elle soit, ecclésiastique ou laïque, homme ou femme, catholique ou

1. Instruct. sur les Sacr., Inst. II, ch. VII.
2. Instit. au droit ecclés., t. I, part. II, ch. 3.

hérétique ou schismatique, devient le ministre du baptême, et l'enfant est justifié, pourvu que tout se fasse selon les règles et qu'on ne change rien à l'action ni aux paroles qui constituent le sacrement[1]. »

Tel est au reste le langage de toutes les théologies. Elles n'hésitent point à appeler le laïque, quel qu'il soit, ministre du baptême, partant de l'Église. Or l'Église pourrait-elle donner un sacrement sans le sacerdoce de Jésus-Christ? Vous voulez donc, dira l'*Observateur*, « qu'il n'y ait entre les évêques, les prêtres et les fidèles qu'une différence du plus au moins[2]? » Oui, nous le soutenons, quoique le sacerdoce leur soit communiqué d'une manière totalement différente; et pour y être autorisés, nous n'avons besoin que des lignes de Condren sur l'unité du pontificat, rapportées par vous, il n'y a qu'un instant. C'est en vertu de cette même unité que le ministère extérieur de ceux qui dispensent les sacrements et le ministère intérieur des justes qui les fécondent, ne sont point deux sacerdoces, mais deux modes d'action d'un sacerdoce toujours seul, mais diversement, mais inégalement possédé.

Vous « croyez que c'est par pure délégation que tous les hommes peuvent administrer le baptême? » Supposons-le pour le moment. Ce pouvoir délégué de conférer le baptême en sera-t-il moins un pouvoir sacer-

1. Expos. de la doctr. chrét., t. III, du Bapt., ch. IV.
2. N° 24, p. 314.

dotal, si toutefois la délégation ne le ruinait pas? Et un pouvoir sacerdotal quelconque peut-il être autre chose qu'une participation du sacerdoce de Jésus-Christ? Qu'est-ce que l'épiscopat? Une participation extérieure complète. Qu'est-ce que la prêtrise? Une participation extérieure moins pleine. Qu'est-ce que l'humanisme, si j'ose employer ce mot? Une participation extérieure très-mince. Cependant, telle qu'elle est, de cette participation à celle qui forme la prêtrise, à celle qui forme l'épiscopat, il ne saurait y avoir que du moins au plus.

« Quand bien même, dites-vous, on admettrait que Dieu aurait donné à tous les hommes le pouvoir radical d'administrer le baptême, on ne pourrait conclure de ce droit exceptionnel, la participation des fidèles au ministère ecclésiastique ou au sacerdoce, qui ne sont qu'une seule et même chose. »

Vous voyez au contraire qu'on le conclut parfaitement au cas même où le pouvoir de baptiser ne serait qu'une « pure délégation. » Ce qui vous égare, c'est que vous confondez ce pouvoir avec la manière dont il est communiqué. En général, on ne confère les sacrement qu'avec un pouvoir reçu dans l'ordination. Néanmoins, sans être ordonné, on administre le baptême. De là vient, j'imagine, que cette administration, vous l'appelez un *droit exceptionnel*. Sans doute il fait exception, en ce qu'il ne se puise point dans un rit. Mais en lui-même, c'est une partie du droit qu'une céré-

monie donne au prêtre en le faisant prêtre; une partie du droit plus étendu qu'une autre cérémonie donne à l'évêque, en le faisant évêque, par la raison tant de fois exprimée que c'est le droit ou le sacerdoce de Jésus-Christ.

Aux yeux de Bossuet, « rien n'est égal en absurdité à la maxime que *celui qui donne le titre confère aussi la juridiction*, et encore que cette juridiction vient des apôtres et de leurs successeurs qui ont réglé les limites des diocèses, fondé des églises, établi des pasteurs et assigné à chacun un troupeau particulier. Qui ne voit que les apôtres ont à la vérité réglé les limites des diocèses et choisi ceux qu'ils destinaient à être chefs des églises, mais que la juridiction était donnée à ces chefs des églises par Jésus-Christ[1] ? »

Qu'aurait dit Bossuet s'il avait entendu un écrivain catholique parler d'une délégation du pouvoir d'ordre? De là cependant vient aux laïques, suivant l'*Observateur*, le pouvoir de baptiser. Ainsi un évêque pourrait charger un prêtre, un laïque même, d'ordonner des prêtres et des évêques, et un laïque d'administrer, par exemple, la pénitence ou d'absoudre. Et c'est en nous traitant d'hérétiques que ce journal illumine ses lecteurs d'une si saine théologie?

Le délégantisme anéantit le sacerdoce. Du moment

1. Défense de la Décl., liv. VIII, ch. xv.

que le pouvoir sacerdotal peut être reçu sans tenir à un caractère dans celui qui le reçoit, pourquoi faudrait-il qu'il tînt à un caractère dans celui qui le donne? Évidemment alors ce n'est plus qu'une commission, et une commission qu'on peut se créer soi-même.

D'ailleurs, ici, est-elle compréhensible cette délégation faite, non pas à telle ou telle personne, mais au genre humain et qu'on porte en naissant? Si on demande quand le pouvoir de baptiser fut communiqué à l'homme, il nous semble qu'on peut marquer deux circonstances: l'une, lorsque Jésus-Christ a pris la nature humaine; l'autre, lorsqu'il fonda les pouvoirs de l'Église.

La distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction naquit au moyen âge. « Elle est employée, dit Maultrot[1], par le moine qui, en 1357, soutenait à Avignon les droits des Mendiants contre Richard, archevêque d'Armagh, défenseur des curés[2]... On la trouve dans des statuts d'Avignon en 1449[3]. L'année précédente, un franciscain, dans un sermon prêché à Tournai, avait avancé des propositions contraires aux droits des curés. La troisième portait que les cordeliers et tous les Mendiants peuvent mieux entendre

1. Dissert. sur l'approbat. des confesseurs, p. 4.

2. Launoii explicata Ecclesiæ traditio circà canonem *Omnis utriusque sexûs*, p. 102.

3. Thesaurus anecdotorum, t. IV, col. 591.

les confessions que les curés, car les curés ne tiennent leur pouvoir que de l'évêque et les Mendiants le tiennent du pape. Gilles Charlier, docteur de la Faculté de théologie de Paris, fut chargé de le réfuter. En admettant la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, il les regardait l'un et l'autre comme la suite de l'ordination..., et le pouvoir de juridiction inséparable du pouvoir d'ordre. Habert[1], théologal de l'Église de Paris et depuis évêque de Vabres, est un de ceux qui a le plus raisonnablement pensé sur cette matière et qui a le mieux combattu cette distinction des deux pouvoirs d'ordre et de juridiction. Il emploie d'abord des raisonnements. Il cite ensuite différents théologiens et montre leur accord au fond, quoiqu'ils se divisent dans les termes.

« Après avoir rapporté le canon du concile de Trente, qui veut qu'on croie, sous peine d'anathème, qu'il y a dans l'Église une hiérarchie établie de Dieu même, composée des évêques, des prêtres et des ministres, il s'élève contre « quelques auteurs qui distinguent une double hiérarchie, la hiérarchie propre ou parfaite qui est la hiérarchie de juridiction, et la hiérarchie impropre ou imparfaite qui est la hiérarchie de l'ordre. On ne trouve dans l'antiquité aucune mention de cette double hiérarchie. Le seul nom de hiérarchie suffit pour faire

1. Pontificale Ecclesiæ græcæ.

comprendre combien il est absurde d'en retrancher toute juridiction. Le mot hiérarchie signifie principauté, commandement sacré ; et qui peut concevoir une principauté, un commandement sans juridiction ? Car la juridiction est, suivant la définition des jurisconsultes, le droit de juger inséparable de la qualité de magistrat. Comment saint Denis aurait-il défini la hiérarchie de l'Église : *la disposition et le gouvernement des choses sacrées ?* Le caractère imprimé par l'ordination ne peut être conçu si on en sépare toute puissance, puisqu'on le définit une puissance spirituelle active, ce qui a rapport, non-seulement aux actes de l'ordre, mais aux actes de juridiction sur le corps mystique de Jésus-Christ. Lorsqu'un prêtre est élevé à l'épiscopat, son pouvoir sur le corps mystique devient plus grand. Il ne reçoit pas un nouveau caractère, celui qu'il avait est seulement étendu. Ce n'est pas la juridiction qui est le principe de l'ordre : de l'ordre, au contraire, naît la juridiction. Enfin, ou la juridiction est intrinsèque à la hiérarchie de l'ordre, ou elle lui est extrinsèque et accidentelle. Dans ce dernier cas, la hiérarchie de l'ordre est parfaite en elle-même sans aucune idée de juridiction, et on a tort d'appeler la hiérarchie de l'ordre une hiérarchie imparfaite. Si, au contraire, la juridiction est intrinsèque à la hiérarchie de l'ordre, de droit divin, c'est sans fondement qu'on établit une autre espèce de hiérarchie de juridiction.

« Il est très-certain, continue Habert, que la puissance de juridiction est attachée, de droit divin, à tous les ordres hiérarchiques, et il y en a une preuve invincible. Le prêtre, par exemple, reçoit la juridiction de celui au nom duquel il prononce un jugement. Dieu, dit saint Ambroise, « a communiqué aux prêtres la puissance qu'il a de juger[1] ; » c'est donc de Dieu que le prêtre tient la juridiction lorsqu'il est ordonné et qu'il reçoit le Saint-Esprit et la puissance de lier et de délier. Saint Chrysostôme appelle cette « puissance universelle, « céleste, une sentence, un jugement, une principauté « qui dispose de ce qui est dans le ciel, et qui est con« férée par le Fils de Dieu[2]. » Saint Cyrille dit que par ces mêmes paroles « les prêtres sont faits comme « maîtres de la rémission des péchés, quoiqu'il n'ap« partienne qu'à Dieu par sa nature de remettre les « péchés. Le législateur seul peut pardonner la viola« lation de sa loi[3]. » Saint Cyprien dit de même que « les apôtres et leurs successeurs sont autorisés par « l'ordonnance du Seigneur à remettre les péchés[4]. »

« Au témoignage des Pères, Habert joint celui du concile de Trente et des théologiens. Ce concile dit que *les prêtres reçoivent dans leur ordination le pouvoir de*

1. In Ps. 38.
2. Orat. III de Sacerdote.
3. Lib. XII in Joan.
4. Ep. 73 et 95.

remettre les péchés[1]. Or le pouvoir de remettre les péchés est un pouvoir de juridiction. L'autorité de prononcer un jugement est certainement une autorité juridictionnelle.

« On demande, par forme d'objection, quel peut donc être le pouvoir que l'Église accorde, sinon un pouvoir de juridiction ? Habert répond que « l'Église ne communique pas le pouvoir de juridiction qui est absolument de droit divin, mais seulement le moyen d'user de ce pouvoir qui n'est pas libre dans son exercice, sans le consentement de l'Église qui assigne des sujets. C'est à quoi tous les théologiens s'accordent pour le fond, quoiqu'ils ne s'expriment pas de la même manière. Ils conviennent tous que le pouvoir d'absoudre est donné dans l'ordination. Autrement on accuserait de mensonge l'Église, qui dit avec Dieu même : *Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.*

« Saint Thomas appelle la puissance de juridiction reçue dans l'ordination « une puissance liée et arrêtée. » Il nomme la seconde « l'usage libre du pouvoir des « clefs[2]. »

« Suivant Tostat, évêque d'Avila, la puissance d'ordre et la puissance de juridiction viennent également de Jésus-Christ. Mais pour éviter le désordre et la confusion, l'Église a resserré cette juridiction par la distinc-

1. Sess. XXIII, cap. 15.
2. In IV Sent., dist. XIX, art. 3.

tion des sujets et du territoire. Lorsqu'un prêtre est ordonné, il reçoit par la vertu de l'ordination et par l'institution de Jésus-Christ la puissance d'ordre et la puissance de juridiction sur tous les fidèles répandus dans le monde. Il a même la juridiction contentieuse par toute la terre, pouvant excommunier et absoudre. Mais l'Église, par ses lois, lui a lié les mains sur tous ces points. Lorsqu'un prélat permet à ce prêtre de faire quelque chose, on dit qu'il lui donne le pouvoir. Cependant, dans la vérité, il ne lui donne pas le pouvoir qu'il avait déjà reçu par l'ordination ; il lève seulement l'obstacle qui avait été mis par l'Église[1]. »

« Habert rapporte un texte de Navarre dans son Manuel. Il y en a beaucoup d'autres du même auteur, qui peuvent répandre la lumière. Il enseigne, après le cardinal de La Palu, « que tous les prêtres ont de droit divin une juridiction suffisante pour confesser, mais que de droit humain la partition des diocèses et des paroisses les empêche de l'exercer. » Navarre est surpris que personne n'ait aperçu ce qu'il voyait clairement. Tous les prêtres ont la puissance pour absoudre. Aucun n'absout comme délégué d'un autre. Lorsqu'un ordinaire permet à un prêtre de confesser, il ne lui communique aucune juridiction. Il lui offre seulement la matière et des sujets sur lesquels il exercera sa juri-

1. In Defensorio, part. II, cap. 63 et 64.

diction, et un territoire pour l'exercer. De là, quand on lit dans le concile de Florence « que pour absoudre il faut être ordinaire, ou commis par lui, cela ne signifie pas que l'évêque ou le curé donnent réellement la juridiction ou la puissance. Ils mettent seulement à portée d'en faire usage en assignant un territoire et des sujets à juger. »

« Dans un ouvrage postérieur, le même docteur établit « qu'à considérer le seul droit divin, les prêtres peuvent absoudre tous les pécheurs de toutes sortes de cas. S'ils n'exercent pas ce pouvoir, c'est qu'ils en sont empêchés par des lois humaines. Mais ces lois ne leur ôtent pas le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu d'absoudre toutes sortes de pécheurs indifféremment. »

Après avoir cité d'autres auteurs, « presque tous les théologiens, poursuit Maultrot, ont reçu sans examen cette distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, et, dans le développement de l'un et de l'autre, ils réduisent ce pouvoir de juridiction à la simple assignation de la matière. » Ce qui signifie que l'évêque et le prêtre ne peuvent d'eux-mêmes s'installer dans un diocèse et une paroisse, comme on prend sa place au soleil ; qu'il faut l'agrément de l'Église ; que par là, elle leur donne le moyen d'exercer leur pouvoir, mais qu'elle n'y ajoute absolument rien. Néanmoins dans une conjoncture extraordinaire, il suffirait qu'ils fussent appelés ou acceptés par les habitants.

Transcrivons quelques pages d'un auteur anonyme (qui, selon Maultrot, serait Besoigne), qui explique utilement certains faits. « Tout prêtre, dit-il, reçoit dans son ordination le pouvoir d'absoudre, la puissance des clefs, le droit de lier et de délier, et pour ôter toute équivoque, ce qu'on appelle la juridiction, que quelques-uns voudraient distinguer du pouvoir de l'ordre, comme si celle-là ne commençait à résider dans le ministre dûment ordonné que lorsqu'après coup il est approuvé pour confesser par son évêque. Tous les bons théologiens conviennent du principe que j'établis ici. Je me contenterai d'en citer deux, l'un recommandable par son antiquité qui le fait regarder comme le chef des scolastiques, l'autre considérable par son savoir joint à sa suprême dignité, c'est le pape Adrien VI, autrefois célèbre théologien de Louvain, avant que d'être élevé au pontificat.

« La puissance pour absoudre, dit le premier[1], a été donnée aux prêtres dans leur ordination ; chaque prêtre la reçoit de droit en recevant la prêtrise. Ainsi lorsque quelques prêtres sont appelés par les curés pour les aider, ils peuvent entendre les confessions, selon maître Vincent de Trano, parce que, en ayant la licence de droit, ils n'ont pas besoin de la licence des ordinaires. »

1. In cap. *Placuit* de Pœnitent. Dist. 6, n°s 55 et 137.

« L'opinion la plus probable, dit Adrien, est qu'il est donné au prêtre dans son ordination une juridiction suffisante. Le prêtre qui a reçu dans sa consécration la clef de la puissance qui est la faculté de lier et de délier dans le for pénitentiel, a une juridiction suffisante pour en faire l'exercice, pourvu qu'il ait une matière, un sujet qui veuille s'y soumettre, en sorte que, quand un curé permet à un prêtre de confesser son paroissien, c'est plutôt une cession qu'il lui fait du droit qu'il a sur le paroissien qu'une commission et un transport de juridiction. » Et Adrien s'appuie dans sa décision de l'autorité du célèbre Panorme.

« En effet, dès que l'Église, dans l'ordination d'un prêtre, lui confère le pouvoir de lier et de délier, elle l'établit juge des consciences. Or, qui dit juge dit un homme qui a juridiction, droit de prononcer un jugement. Pourquoi donc voudrait-on qu'il lui manquât quelque chose pour prononcer des jugements dans le for de la conscience? C'est comme si l'on disait qu'il lui faut quelque chose de plus que son ordination pour consacrer : le pouvoir de consacrer et celui d'absoudre lui étant également conférés, il doit en être de même de l'un et de l'autre.

« Dans les premiers siècles, tout simple prêtre exerçait le ministère de la confession sans aucune nouvelle permission. Nous ne trouvons dans cette haute antiquité nul vestige de cette distinction, connue aujour-

d'hui, de prêtres approuvés et de prêtres non approuvés, de juridiction ordinaire et de juridiction déléguée, de pouvoir habituel et de pouvoir actuel, de puissance liée et de puissance à libre exercice. Feu M. Languet, archevêque de Sens, qui a si fort relevé la dépendance du second ordre par rapport au pouvoir de confesser, dans un mandement du 1er mai 1735, n'a trouvé aucune citation à y placer, ni de Père, ni d'historien, ni de concile, ni de synode, à ce sujet. Cet argument, tout négatif qu'il est, vaut une démonstration pour établir le fait que j'avance. S'il eût fallu alors aux simples prêtres des pouvoirs particuliers pour administrer le sacrement de pénitence, comment serait-il arrivé qu'il n'en fût fait mention nulle part, tandis qu'on trouve dans ces mêmes siècles beaucoup d'ordonnances et de règlements concernant ce sacrement?

« Voudrait-on inférer le contraire d'un certain langage familier à saint Ignace, martyr, qui, pour recommander l'union et l'amour de l'unité, répète si souvent dans ses lettres que personne ne doit rien faire en ce qui concerne l'Église sans l'évêque; qu'il n'est pas permis de baptiser et de célébrer les agapes sans l'évêque, et ainsi du reste? Pour peu qu'on ait lu les lettres admirables de ce grand saint, on verra qu'il ne s'agit là uniquement que d'écarter tout schisme, d'inspirer le concert en toute chose, et nullement de réduire les prêtres à demander chacun en particulier à l'évêque

des pouvoirs pour exercer leurs fonctions. En effet, c'est moins aux prêtres qu'il parle qu'à la multitude des fidèles. Si, dans quelques endroits, il ordonne que les prêtres ne fassent rien sans l'évêque, dans cent autres, il joint les prêtres à l'évêque. « Ne faites rien, dit-il aux Éphésiens, sans l'évêque et sans le presbytère. » Aux Tralliens : « Ne faites rien sans l'évêque et soyez soumis au presbytère, comme aux apôtres de Jésus-Christ... Celui qui fait quelque chose sans l'évêque et les prêtres, n'a pas une conscience pure... Écoutez l'évêque et les prêtres; ne faites rien sans l'évèque, etc. » Ces manières de parler montrent visiblement deux choses : la première, que saint Ignace n'a seulement pas pensé en tout cela à établir une supériorité épiscopale sur les autres fonctions des prêtres dans le sens qu'on l'entend ici, mais seulement la subordination des fidèles à l'autorité ecclésiastique résidant dans les évêques et les prêtres pris conjointement et formant le sénat ecclésiastique; la seconde, que tous les prêtres alors, sans distinction d'approuvés et de non approuvés, d'ordinaires et de délégués, composaient avec l'évêque ce presbytère dont parle saint Ignace et gouvernaient l'Église en commun, l'évêque représentant Jésus-Christ et les prêtres représentant les apôtres.

« Les partisans zélés de l'autorité épiscopale sur cette matière citent avec complaisance un canon du

célèbre concile d'Elvire[1], et d'autres canons à peu près pareils des conciles d'Ancyre, de Carthage, tenus, comme celui d'Elvire, dans le IIe siècle. Voici ce que porte le canon d'Elvire : « Nous statuons que, lorsque « quelqu'un surpris par la maladie est en danger de « mort, ce n'est pas auprès du prêtre qu'il doit faire « pénitence, mais plutôt auprès de l'évêque; si cepen- « dant il se trouve pressé par le mal, il faudra que le « prêtre le réconcilie, ou le diacre par ordre du prêtre.» Il faut croire que c'est faute de réflexion qu'on prétend tirer avantage de ce règlement. Car, 1°, suivant ce canon, il faut renvoyer à l'évêque chaque pénitent à l'article de la mort. Ce n'est pas de quoi il s'agit ici : les prêtres approuvés d'aujourd'hui réconcilient à la mort sans évêque; bien plus, une fois approuvés, ils absolvent tout pénitent, et ne vont pas, à chaque pénitent qui se présente, prendre permission de l'évêque; 2° il est contre toute apparence qu'il soit question dans ce canon de l'administration ordinaire du sacrement de pénitence, car peut-on concevoir qu'il fût possible de recourir à l'évêque tout autant de fois que les fidèles se confessaient, soit à la mort, soit durant la vie? 3° un diacre, suivant le concile, peut faire aussi bien que le prêtre la fonction dont il parle. Il serait bien étonnant que, s'il s'agissait proprement du sacrement de péni-

1. Can. 32. Ce concile fut célébré, non dans le IIe siècle, mais sur la fin du IIIe.

tence, le concile eût établi ministre de l'absolution un diacre, qui n'a pas reçu dans son ordination le pouvoir de lier et de délier.

« De quoi est-il donc question dans ce canon? Deux habiles critiques, bons connaisseurs en fait d'antiquité, nous l'apprennent : ce sont le célèbre Mendosa et le savant l'Aubespine[1]. Il est question de la réconciliation des pénitents publics, qu'il convient, suivant tous ces conciles, pour une plus grande décence, de faire réconcilier par l'évêque, laquelle réconciliation n'est pas proprement l'absolution sacrementelle, l'absolution de la coulpe, mais une absolution cérémonielle, instituée pour lever l'excommunication attachée à la faute. Voilà pourquoi un simple diacre peut au besoin faire la cérémonie, ce qu'assurément il ne pourrait pas s'il s'agissait de remettre le péché. Cela étant ainsi, que fait ce canon à l'affaire présente? Encore est-il à observer, 1° que même par rapport à cette réconciliation des pénitents, c'est un droit nouveau que ces conciles établissent, puisqu'ils supposent que cela ne s'était pas fait ainsi par le passé; 2° qu'ils ne font ce règlement nouveau que pour des raisons d'une plus grande convenance, comme cette expression l'insinue : *mais plutôt auprès de l'évêque;* comme s'ils disaient que la réconciliation faite par un simple prêtre ne laisserait pas

1. Tom. VII, Conc. génér.

d'être bonne et valide, mais moins convenable pour la discipline et pour l'exemple. Au surplus, le canon ne décide point et ne prononce point la nullité de ce qu'aurait fait à l'égard du pénitent un simple prêtre; il n'en dit pas un mot et n'impose pas même de peine au prêtre qui le ferait malgré la défense.

« Quant à l'absolution secrète, depuis ces conciles, tout prêtre a continué de recevoir les fidèles qui se confessaient, de les écouter, de leur imposer la pénitence, de les absoudre, sans avoir besoin d'aucune permission particulière. S'il y a eu, vers le VIIIe siècle, quelque évêque, comme Chrodegang de Metz, qui ait soumis les prêtres à la loi des pouvoirs, ce n'a point été un établissement général, ni persévérant. On le voit, tant par les scolastiques que j'ai cités plus haut et d'autres qui seront cités dans la suite, que par l'anecdote qui va suivre.

« Un luthérien, nommé Mathias Illyricus, donna au public, dans le XVIe siècle, une messe ancienne, que le Père Leco nte croit être une messe de la liturgie gallicane du temps de saint Grégoire. Le dessein du protestant était d'en tirer avantage pour quelques points de la prétendue réforme auxquels il la croyait favorable. Ses confrères dans la prétendue réforme lui en surent très-mauvais gré, parce que, bien loin d'autoriser les principes de leur secte, il se trouva au contraire qu'elle autorisait fortement les dogmes ca-

tholiques, tels que la présence réelle et la confession auriculaire. Or, quant à ce dernier article, on voit dans cette messe que le prêtre prie en cinq ou six endroits pour ceux qui se sont confessés à lui[1]. Ce trait est remarquable; et de même que le Père de Sainte-Marthe en forme un argument pour la confession auriculaire usitée dans cet ancien temps, ne puis-je pas en tirer une preuve claire que tout prêtre qui disait la messe était dans l'usage de confesser, et que par conséquent on ne connaissait pas encore la distinction de prêtres approuvés et de prêtres non approuvés?

« Je ne vois qu'une difficulté qu'on pourrait faire pour combattre la vérité du fait que j'avance. Les paroisses sont anciennes, la distribution du peuple fidèle en différents troupeaux assignés chacun à un prêtre particulier, appelé le prêtre propre, le pléban, le curé, remonte à la première antiquité. Est-il vraisemblable, dira-t-on, que chaque fidèle eût la liberté de s'adresser à tel prêtre qu'il voulait, ayant un pasteur chargé de son âme? Et si les paroissiens n'avaient pas pleine liberté à cet égard, le simple prêtre avait donc besoin de quelque permission; en un mot, quelque fond de juridiction qu'il eût de droit par son ordination, il man-

1. Quorum confessiones suscepi; qui se mihi confitendo commendaverunt; quorum confessiones suscepimus; qui in tuo conspectu mihi peccata confessi sunt; cunctorumque sua mihi peccata confitentium.

quait de sujets sur qui il l'exerçât, puisque tous les fidèles étaient soumis respectivement à la juridiction de leurs curés. Tout ceci est expliqué et parfaitement bien démêlé par les théologiens. Qu'il me soit permis de me plaindre à ce sujet de ce qu'on n'étudie point les auteurs du temps passé. On s'accoutume, parce que cela est plus tôt fait que de feuilleter des livres, à regarder ce qui se fait dans le siècle où l'on vit comme des choses qui se sont pratiquées de même dans les siècles précédents, et on ne pense pas, faute de s'être mis au fait, que tel point de discipline qui a cours aujourd'hui et qui s'est introduit chez nous, souvent on ne sait comment, n'est pas article de foi, comme on dit; que ce n'est point une doctrine invariable, et que les anciens usages pourraient mériter quelquefois la préférence sur les modernes, s'il était possible prudemment et sans causer de trouble de les faire revivre.

« Voici donc comment les théologiens répondent à la difficulté proposée. Ils remarquent d'abord qu'elle n'a lieu que depuis le partage des paroisses fait d'une manière bien fixe ; « car auparavant, dit le cardinal « Cajetan avec le gros des scolastiques, tous les prê« tres ordonnés étaient prêtres communs et juges com« muns des fidèles, sans distinction de prêtre et de « prêtre, de fidèle et de fidèle[1]. » Depuis l'établis-

1. Ante distinctiones parœciarum erant sacerdotes communes et judices communes. Opusc., t. I, Tract. VII. Quæst. unic.

sement des paroisses, il est vrai qu'il faut quelque pouvoir particulier de juridiction; « mais c'est du côté du « pénitent, dit Cajetan, plutôt que du côté du ministre, « que cela est requis; c'est-à-dire qu'il faut que le « fidèle devienne le sujet légitime de la juridiction, il le « faut et cela suffit; en sorte que quand un fidèle est « libre et en pouvoir de prendre tel confesseur qu'il « veut, il n'est pas besoin d'autre juridiction dans le « ministre dont il fait le choix. » Reste à savoir comment le fidèle devient libre pour s'adresser à qui bon lui semble; c'est, disent les théologiens, par le consentement du curé; par la permission expresse ou tacite du propre prêtre, dit Navarre. Mais il est à propos de rapporter le passage en entier. Le voici :

« Tous les prêtres ont la puissance habituelle d'absoudre, laquelle est réduite en puissance actuelle par l'action du pénitent qui se met à leurs pieds de la manière légitime. Or il le fait d'une manière légitime, lorsqu'il le fait avec la permission, expresse ou tacite, de son propre prêtre[1]. » Voilà comment parle Navarre, en quoi il s'accorde avec le pape Adrien cité plus haut, qui traite cette permission d'une cession que le curé fait du droit qu'il a sur son paroissien plutôt que d'un transport de juridiction au ministre étranger. « La per- « mission, dit le même Navarre, ne doit point être

1. Tom. I, In caput *Placuit*, n° 23.

« considérée comme un transport de juridiction ou de « pouvoir d'absoudre. » Et c'est ainsi qu'il faut entendre quantité de théologiens, qui enseignent que le simple prêtre devient ministre légitime de la confession par le choix tout seul que le pénitent fait de lui : proposition qui révolterait sans doute les théologiens de nos jours, accoutumés qu'ils sont à entendre, par la juridiction nécessaire au prêtre pour absoudre, un vrai pouvoir qu'il n'avait pas et qui lui est donné par l'évêque ; au lieu que, dans la vérité, c'est le pénitent qui a besoin d'un pouvoir de se confesser, c'est-à-dire d'une permission de s'adresser à un autre qu'à son curé.

« Il faut avouer que cette manière d'expliquer et de présenter ce point de discipline est beaucoup plus naturelle, plus intelligible, plus analogue à l'idée que nous avons de la puissance que confère l'ordination sacerdotale ; enfin, mieux assortie à la discipline courante de tous les siècles telle que je viens de la rapporter et dont les auteurs que j'ai cités, choisis entre mille autres, sont de sûrs garants. Il est vrai que la façon dont le concile de Trente s'est exprimé, a donné occasion aux modernes de se former des idées fort différentes... Reprenons en deux mots tout ce qui vient d'être établi.

« Deux vérités de fait : 1° Dans les premiers siècles, tout simple prêtre confessait sans aucune nouvelle permission. 2° Depuis l'érection et la distribution des pa-

roisses, un simple prêtre confessait sur consentement des curés, sans avoir besoin de la permission de l'évêque.

« Trois vérités de principe : 1° Tout prêtre dans son ordination reçoit la juridiction nécessaire pour confesser, autant que la puissance nécessaire. 2° S'il lui manque quelque chose pour exercer sa juridiction, ce sont les curés qui le lui donnent. 3° Les curés proprement ne lui donnent rien, mais c'est une permission qu'ils accordent à leurs paroissiens de se confesser à lui. »

Besoigne cite Gerson [1] et Almain [2] « disant qu'un curé, qui n'est pas encore prêtre, peut commettre un simple prêtre pour confesser dans sa paroisse. » Il est plus clair que le jour que celui qui se trouve pourvu d'une cure sans être encore ordonné, c'est-à-dire sans avoir aucun pouvoir pour confesser, n'en peut transférer d'aucune sorte au prêtre qu'il charge de confesser à sa place.

Nous n'avons point ici à examiner la disposition du concile de Trente relative aux confesseurs [3]. Mais concluons de ce qui précède qu'en exigeant l'approbation de l'évêque pour confesser il ne saurait entendre un don quelconque de pouvoir. Cette approbation doit simplement consister à reconnaître que les prêtres ont

1. T. II, part. II, Consid. II, p. 243; part. III, p. 337 et 339.
2. *Ibid.*, p. 964.
3. Sess. XXIII, ch. XV. De la Réf.

les qualités nécessaires pour exercer de telles fonctions.

Outre le développement nouveau des preuves contre la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction et contre la délégation de celui-ci, développement qui, joint à celui de Maultrot, le rend plus complet, Besoigne montre fort bien que le canon d'Elvire et autres semblables ne délèguent point la puissance d'ordre pour le sacrement de pénitence comme on pourrait l'imaginer.

On interprète de la même façon un passage de saint Cyprien : « Ceux, dit-il, à qui les confesseurs auraient donné des lettres de grâce, qui peuvent en effet leur profiter auprès du Seigneur s'ils viennent à tomber dans une maladie qui les mette en péril, ne doivent pas souffrir de notre absence, ni attendre notre retour; qu'ils fassent seulement leur confession devant le premier prêtre qui se trouvera présent; s'il ne s'en rencontre point et que le danger presse, à défaut de prêtre, il suffira du ministère d'un diacre, qui pourra donner l'imposition des mains et la réconciliation que les martyrs nous ont témoigné désirer pour ceux qui sont dans ce cas [1]. » Il ne s'agit point là d'absoudre sacramentellement, mais de lever la pénitence publique imposée à ceux qui avaient failli dans la persécution et de leur donner l'eucharistie. L'histoire offre plusieurs

1. Lettre XII. Guillon, dont je prends la trad., en fait la XIXe.

exemples de confessions faites à des laïques; ce sont des actes d'humilité et non de sacrement.

La Luzerne, si prononcé pour la délégation du pouvoir de juridiction dont il s'est tant servi pour ravir aux prêtres leurs droits propres de juger, combat la délégation du pouvoir d'ordre pour conférer ceux des ordres qui sont sacrement [1]. Excepté quelques théologiens infiniment rares, tous repoussent la délégation du pouvoir d'ordre, lors même qu'ils admettent celle du pouvoir de juridiction.

Au reste, définir la distinction et la délégation, c'est les réfuter. Qu'est-ce que le pouvoir d'ordre? c'est le pouvoir d'exercer les fonctions sacerdotales. Qu'est-ce que le pouvoir de juridiction? c'est le pouvoir de les exercer sur des sujets déterminés. Apparemment on ne saurait exercer en l'air les fonctions du sacerdoce; il faut les exercer sur quelqu'un, sur telle ou telle personne. Donc le pouvoir de les exercer et le pouvoir de les exercer sur un sujet déterminé, ne forment qu'un même pouvoir. Puisque le pouvoir de les exercer sur un sujet déterminé est identique au pouvoir de les exercer, et qu'on reçoit ce dernier ou le pouvoir d'ordre par l'ordination, c'est aussi par l'ordination nécessairement qu'on reçoit l'autre, qui est le pouvoir de juridiction. Prétendre les distinguer, alors qu'ils sont in-

1. Droits et devoirs respectifs des évêques et des prêtres, p. 113.

divisiblement un, et les déléguer, ou tous les deux, ou seulement le pouvoir juridictionnel, quand ils ont une source unique dans le sacrement de l'ordre, quelles vaines imaginations!

Ici nous les avons combattues par l'histoire et l'autorité des docteurs. Dans *les Pouvoirs constitutifs de l'Église,* livre III, chapitre 7, nous les avons attaquées en considérant l'essence du sacerdoce. Il semble que l'*Observateur* aurait dû montrer que nous nous trompions avant de proclamer que c'est en vertu d'*une pure délégation* que les laïques administrent le baptême. Un écrivain moins solidement posé dans la science n'y aurait pas manqué. Mais lui a d'autres allures qui sentent le maître. Il enseigne et n'est point enseigné. Peu importe qu'il débite ce qui, selon Bossuet, surpasse toute absurdité. Il va fièrement son train, nous jetant au front le stigmate d'hérésie. La même façon de procéder, il l'emploiera contre les droits des laïques et des prêtres au gouvernement de l'Église. Nous croyons avoir établi ces droits avec des preuves qui méritaient d'être examinées. Toutefois il est clair qu'il ne pouvait descendre jusque-là.

CHAPITRE V

LES PRÊTRES ET LES LAÏQUES JUGENT DE LA FOI ET CONTRIBUENT A L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

Les Port-Royalistes reconnaissant aux prêtres l'exercice des clefs, seraient inconséquents de leur nier le droit de prononcer sur la doctrine. Quant aux laïques, il en est de ce droit comme de l'exercice des clefs, ils le leur refusent en apparence et le leur accordent en réalité.

« Ce sont deux excès également blâmables, dit Legros, que d'étendre trop les droits du second ordre du clergé ou de leur donner des bornes trop étroites. L'un et l'autre ne peuvent être que très-pernicieux à l'Église, parce qu'ils renversent le gouvernement que Jésus-Christ y a établi lui-même et qui en fait toute la gloire aussi bien que toute la force... En Espagne, il semble que le second ordre soit seul chargé du dépôt de la foi en la personne des inquisiteurs, qui s'y conduisent comme s'ils étaient les juges uniques des erreurs et de ceux qui sont infectés de ces erreurs. Les évêques de ces royaumes paraissent ignorer leur pouvoir et quel usage leurs saints prédécesseurs en ont fait pour le bien de l'Église. L'attention qu'on a eue en France à faire valoir les droits des évêques, trop méconnus

ailleurs, a fait quelquefois aussi oublier ceux du second ordre. De là il est arrivé que plusieurs voudraient aujourd'hui réduire les prêtres à la servile fonction d'huissiers ou de crieurs publics, qui annoncent sans discernement ce qui a été jugé à leur insu... Si c'est dans le gouvernement despotique que consiste la gloire de l'épiscopat, il faut avouer que les plus grands évêques de tous les siècles ont peu connu leurs intérêts et mal ménagé leur dignité. Toutes les règles qu'ils nous ont laissées recommandent un gouvernement dans lequel le second ordre ait part à tout, et dont l'autorité soit tempérée par la sagesse, par la charité, par l'humilité et par le concert des suffrages des pasteurs.

« C'est ce que divers auteurs ont entrepris de remettre sous les yeux du public, en plusieurs ouvrages estimables. Tout le monde connaît celui de M. Boileau, qui est mort doyen de la Faculté de théologie de Paris. Cet ouvrage est intitulé : *De antiquo jure presbyterorum in regimine ecclesiastico*.

« Il en a paru un autre, en 1707, avec le titre : *Du gouvernement des diocèses en commun par les évêques et par les curés*. On attribuait ce traité à M. Drapier, curé de Saint-Sauveur à Beauvais.

« En 1665, M. Noulleau, docteur en théologie et théologal de Saint-Brieuc, en écrivit un *De la police ecclésiastique*. Il le dédia à l'assemblée du clergé qui se tenait alors. Son but principal était de prouver que

l'esprit de l'Église avait toujours été que les évêques gouvernassent avec les prêtres. Il adressa des lettres particulières sur ce sujet à tous les députés de cette assemblée. Il en adressa aussi à chacun des évêques de Bretagne, au roi et au pape, pour obtenir le rétablissement des sénats ecclésiastiques, et il en fit imprimer le recueil à Paris, avec privilége, en 1666...

« Il est certain que les évêques sont juges en matière de foi, établis pour gouverner l'Église en premier; ils ont le droit de décider les questions qui s'élèvent sur le sens de la loi écrite et non écrite... La question est donc de savoir si les évêques sont seuls juges en matière de doctrine, par exclusion des pasteurs et des prêtres du second ordre[1]. » Legros consacre un volume in-4° de 140 pages à montrer que les prêtres sont juges avec les évêques. Il prouve la même chose des diacres.

« Ils sont, dit-il, de la hiérarchie, institués par Jésus-Christ, et dès lors ils ont part à la puissance sacrée, ils participent au sacerdoce qui est la magistrature de l'Église, ils en occupent le troisième degré, selon les Pères; d'où il suit qu'ils participent, à proportion, à l'autorité... Les fonctions des diacres, marquées dans les Actes et dans l'histoire de l'Église, sont celles de prêcher, de baptiser et de distribuer la communion. Or, ces fonctions sont des preuves de leur pouvoir; il

1. Mémoire sur les droits du second ordre du clergé, avec la Tradition qui prouve les droits du second ordre, p. 1, 3, 68 et 69.

faut qu'ils discernent avec autorité la vérité de l'erreur pour annoncer la vérité, au nom et de la part de Dieu, pour enjoindre d'y adhérer, pour condamner ceux qui l'attaquent. Il faut qu'ils discernent, avec autorité, ceux des catéchumènes qui sont disposés au baptême et ceux des fidèles qui sont dignes de recevoir le corps de Jésus-Christ d'avec les indignes [1]. » Legros développe ces raisons en citant des auteurs et des faits. Dans son *Traité* latin *de l'Eglise*, il proclame également les droits des prêtres et des diacres à juger de la foi [2].

« Ils ont le droit, dit Petit-Pied [3], d'être appelés aux conciles, comme ils le furent au concile de Jérusalem, où nous voyons que les apôtres et les prêtres s'assemblèrent pour examiner et pour résoudre l'affaire dont il s'agissait. Depuis ce temps-là les pasteurs du second ordre ont été appelés, entendus, consultés dans les conciles. Ils y ont eu souvent voix délibérative. On peut voir sur ce point ce qu'en ont dit le cardinal d'Arles [4], le cardinal Pierre d'Ailly [5], le cardinal de Saint-Marc [6], le cardinal de Palerme [7], Almain [8], Ger-

1. *Ibid.*, p. 66.
2. Cap. IV, conclus. 9.
3. Représent. justes et respectueuses, etc., art. 1, p. 9.
4. Apud Æneam Sylvium de Gestis concil. Basil., lib. I.
5. *Concil.*, t. XII, p. 1445.
6. *Ibid.*, p. 1446.
7. Tract. de concil. Basil., dub. 3, circà finem.
8. Tract. de Supremâ potestate, cap. ultimo.

son[1], Jean de Ségovie, théologien de Salamanque[2]. »

On peut voir sur le même sujet un opuscule intitulé: *Réflexions sur deux libelles contre la lettre des curés de Reims à Monseigneur l'Archevêque et sur le mandement ou instruction pastorale de ce prélat du 12 mars 1717* ; ou *Dissertation sur les qualités de* SEULS JUGES *et de* SEULS TÉMOINS DE LA DOCTRINE, *attribuées aux évêques dans ces écrits*[3].

« L'affectation de dégrader le second ordre du clergé qui paraît dans le mandement du 5 octobre, dit la Faculté de théologie de Reims[4], est un nouveau moyen d'abus qui intéresse tout le clergé, mais particulièrement la Faculté aussi bien que le chapitre de l'Église de Reims et les corps ou curés du diocèse. Elle doit apprendre également à ses élèves quels sont les droits du premier ordre et ceux du second, leur expliquer les règles du gouvernement de l'Église tel que Jésus-Christ l'a établi et que les saints canons l'ont réglé, et continuer à maintenir nos libertés qui ne souffriraient pas moins de l'autorité despotique de quelques évêques que du gouvernement absolu du pape... D'après ce mandement, « ceux qui sont revêtus du sacerdoce savent

1. De Potestate ecclesiasticâ, Consid. 12, t. II, part. II, p. 250.
2. Apud Æneam Sylvium de Gestis conc. Basil., lib. I.
3. 1717, 2e édit. in-12 de 117 pages.
4. Mémoire pour la Faculté de théologie de Reims, appelant comme d'abus des ordonnances de M. l'archevêque de Reims, des 5 octobre 1716 et 20 mars 1717.

« qu'ils n'ont point le droit de juger de la doctrine. On « consulte quelquefois ceux qui se distinguent par leur « érudition, mais ils n'ont voix délibérative dans les « conciles que quand les évêques veulent bien la leur « accorder. Les évêques seuls ont été destinés pour « décider des matières de foi, et ils ne sont pas assu- « jettis au témoignage des prêtres. Les prélats d'Égypte « à qui des ecclésiastiques reprochaient dans le concile « de Chalcédoine des fautes dont ils étaient eux-mêmes « coupables, s'écrièrent : *Il n'appartient qu'aux évê-* « *ques et non au second ordre d'assister aux conciles.* « *Qu'on fasse sortir des personnes qui n'ont pas droit* « *d'être ici.* »...

« La Faculté de Reims ne doute point qu'il n'appartienne aux évêques seuls de juger et de décider en premier, comme ayant la plénitude et la perfection du sacerdoce. Non-seulement l'ordination leur est réservée, et peut-être la confirmation, dont ils sont seuls les ministres au moins ordinaires; mais ils président à tout; et ce n'est que par privilége ou par nécessité que les prêtres jugent sans les évêques.

« Mais n'en est-il pas des jugements comme de tout le reste, que les prêtres ne doivent pas faire sans l'évêque ou sans son ordre parce qu'il est leur chef, et que l'évêque ne doit pas faire sans les prêtres parce qu'ils sont ses membres, ses conseillers, ses coopérateurs et ses assesseurs? Et doit-on regarder comme une vérité

décidée ce qu'avance M. l'archevêque et ce qu'il croit avoir démontré, *que les évêques sont de droit divin les seuls juges de la doctrine?*

Il nous enseigne, après saint Augustin, que le pouvoir de discerner entre la lèpre et la lèpre marquait l'autorité de *distinguer la vraie doctrine d'avec les fausses opinions*. Or, ce pouvoir mystérieux, l'Écriture ne le donne pas à Moïse seul, comme le fait M. l'archevêque, elle l'attribue à tous les prêtres. Nous y lisons que dans les questions difficiles il faut s'adresser au Sanhedrin, et suivre le jugement des prêtres[1]. C'est aux 72 disciples que Jésus-Christ dit, que *qui les écoute, l'écoute lui-même, et que qui les méprise, le méprise personnellement*. Ce n'est pas aux apôtres seuls que le Sauveur a donné le pouvoir de lier et de délier, ce n'est pas à eux seuls qu'il a promis son assistance pour enseigner comme pour baptiser. Saint Paul reconnaît que les prêtres gouvernent l'Église, et que le ministère de la parole leur est confié[2]. Saint Jérôme a entendu des prêtres ce que l'Apôtre dit des pasteurs *que le Saint Esprit a établis évêques*, c'est-à-dire inspecteurs et surveillants, *pour gouverner l'Église de Dieu*, et la suite du texte favorise cette explication...

« Dans les conciles, et surtout dans ceux de Rome,

1. Deutéron. XVII.
2. I Tim., V, 17.

les prêtres ont souvent opiné et souscrit dans les mêmes termes que le pape et les autres évêques. *Huic constituto à nobis promulgato subscripsi*, dit chacun d'eux en ces occasions[1]. Le quatrième concile de Tolède, où présida saint Isidore, veut que le métropolitain choisisse un certain nombre de prêtres qui viennent au concile pour y juger et définir avec lui, *qui utique cum eo judicare aliquid et definire possint*. Ces dernières paroles, que le cardinal d'Arles a citées dans le concile de Bâle, sont omises dans quelques éditions, mais elles sont dans celle de Mendoza.

« Gerson ne croit pas même qu'il y ait de doute que les pasteurs du second ordre n'aient voix décisive dans les conciles[2].

« Non-seulement le second ordre eut voix décisive dans les conciles de Sienne, de Pise, de Constance et de Bâle, comme il l'avait eue dans les autres; mais quelques personnes ayant voulu lui disputer ce droit, de grands cardinaux firent des écrits et des discours pleins de force pour l'y maintenir. Le cardinal de Cambrai rejette l'opinion de ces personnes comme absurde et enfantée par l'opiniâtreté ou par l'ignorance; Guillaume, prêtre, cardinal du titre de saint Marc, la réfute par la pratique des anciens conciles[3].

1. Concile de Rome, sous Grégoire II. *Concil.*, t. VI, p. 455.
2. De Potest. ecclesiast., Consid. XI.
3. *Concil.*, T. XII, p. 1445 et 1446.

« Mais rien n'est plus beau que ce que le saint et savant cardinal Louis, archevêque d'Arles, président du concile de Bâle, y représenta sur ce sujet. Il fit voir qu'en donnant voix décisive aux prêtres, on ne méprisait pas les évêques qui ont toujours le premier rang et la première autorité, et qui ne manquent pas de se faire suivre dès qu'ils sont habiles et sincères; que dans tous les anciens conciles les prêtres avaient été assis avec les évêques, qu'ils avaient jugé dans celui des apôtres, dans ceux de Latran, de Pise, de Constance; qu'il paraissait que c'était par un effet d'une Providence spéciale que les prêtres avaient voix décisive dans celui de Bâle, puisque c'étaient eux qui faisaient voir le plus de zèle, de constance et de droiture; qu'au reste ils avaient reçu de Jésus-Christ le pouvoir des clefs et l'autorité de juger, qu'ils devaient gouverner l'Église, et empêcher les peuples de se laisser aller à tout vent de doctrine...

« Autrefois les prêtres excommuniaient les laïques et les clercs même qui leur étaient inférieurs, et jugeaient toujours avec l'évêque. Un confesseur est juge dans le for intérieur, et il lie également ceux qui pèchent contre la foi ou contre les mœurs. Un official dans le for extérieur prononce contre ceux qui demeurent attachés à de mauvais sentiments. Les chapitres des églises cathédrales ou leurs grands vicaires, le siége vacant, font des censures, ils acceptent et font

publier les bulles, ils enjoignent de les recevoir, et on est obligé de s'y soumettre.

« Les facultés de théologie portent un jugement doctrinal, non comme des avocats qui ne peuvent imposer aucune peine à ceux qui ne suivent pas leurs avis, mais avec autorité de punir, même par l'exclusion, ceux de leurs suppôts qui n'acquiesceront pas à des points de doctrine qu'elles jugent certains et importants.

« Enfin les prêtres sont le *sénat de l'Église;* or, des assesseurs ont part au jugement. C'est à l'évêque qu'il appartient proprement de le prononcer : mais est-il défendu de penser qu'il ne devrait pas le prononcer seul, ou qu'au moins il ne devrait le prononcer que du consentement exprès ou présumé de son clergé, quand ce clergé est irrépréhensible?

« Comment donc M. l'archevêque suppose-t-il que *ceux qui sont revêtus du sacerdoce savent qu'ils n'ont pas droit de juger de la doctrine?* Et ne serait-on pas mieux fondé à dire, au contraire, que le droit de juger est attaché au sacerdoce, qui est la magistrature de l'Église, pour être exercé selon les règles et la discipline qui y est reçue; que les évêques, ayant le premier degré et la plénitude du sacerdoce, ont aussi le premier degré et la plénitude du pouvoir; mais sans préjudice de ce que Jésus-Christ a attaché d'autorité au second degré, qui est celui des prêtres, et même au troisième qui est celui des diacres?

« Mais indépendamment de ces principes, qu'il n'était pas permis à la Faculté de supprimer tout à fait, de peur que, selon les maximes de M. l'archevêque, son silence ne fût pris pour consentement, il est au moins indubitable que les députés du second ordre ont voix consultative dans les conciles, et qu'*ils y ont même la voix délibérative, quand les évêques veulent bien la leur accorder*. Comment donc M. l'archevêque veut-il qu'on *les fasse sortir* des conciles? Comment adopte-t-il sur ce sujet les paroles que l'emportement fit dire à des évêques prévaricateurs, qui ne craignaient la présence et le témoignage des prêtres que parce que ces prêtres étaient en état de les convaincre, devant le tribunal de l'Église, qu'ils avaient employé les violences et les supercheries les plus odieuses pour les obliger à souscrire aux jugements injustes et erronés de leur prétendu concile? Soutiendra-t-on que des prêtres ne peuvent pas être admis comme témoins des faits personnels, sur lesquels des païens même pourraient déposer?

« Et quel fond peut-on faire sur les cris tumultueux de ces évêques? Ils criaient qu'on chassât des conciles le second ordre, mais ils criaient aussi, dans la même séance, qu'il fallait brûler vif saint Eusèbe de Dorylée et le mettre en pièces, parce qu'il confessait deux natures en Jésus-Christ[1]...

1. Mémoire pour la Fac. de théol. de Reims, p. 26-30.

« Au concile de Trente, les évêques ne décidaient rien que les théologiens n'en fussent convenus [1]. »

Le droit qu'ont les prêtres de prononcer sur la foi est également affirmé dans deux Mémoires publiés, l'un par le Chapitre de l'église métropolitaine de Reims, l'autre par plus de deux cents curés du diocèse et qui forment leur appel comme d'abus des mêmes actes de l'archevêque. Le Chapitre cite quelques autorités avec un long extrait de Thomassin, et pour un plus ample développement renvoie à la partie du Mémoire de la Faculté de théologie que nous avons transcrite. Les curés s'en rapportent à ce que disent le Chapitre et la Faculté.

Les curés de Paris s'élèvent aussi contre la domination de Mailly, archevêque de Reims. « Nous n'entrerons pas, disent-ils, dans la question célèbre, savoir si les prêtres ont droit de décider dans les conciles avec les évêques, ou s'ils n'y doivent avoir que la voix consultative seulement : nous l'avons regardée comme étrangère à notre sujet, et nous nous sommes contentés de citer indifféremment des autorités dont les auteurs se servent pour appuyer l'une ou l'autre de ces prétentions; parce qu'il nous suffit, dans la situation présente, que ces autorités établissent toutes de concert l'autorité du second ordre et le poids de son témoignage. » Mais la question que ces curés ne veulent

1. Mémoire pour la Faculté de théol. de Reims, p. 23.

pas examiner se trouve décidée par la tradition qu'ils invoquent, si bien que Legros l'a reproduite à la suite de son *Mémoire sur les droits du second ordre*.

Voici comment parle Du Saussoi : « On n'entrera point ici dans la discussion du droit que peuvent avoir les prêtres dans les jugements ecclésiastiques. Si on voulait approfondir cette question, on serait en état de montrer par des preuves authentiques que les pasteurs du second ordre ont un droit véritable pour opiner et pour décider, mais avec les évêques et sous les évêques, comme juges véritables et subordonnés aux premiers, ainsi qu'ils l'ont fait dans le célèbre concile de Jérusalem. Aussi leur a-t-on assuré le droit de suffrage dans les conciles généraux de Pise, de Constance et de Bâle; et si on veut le leur contester, deux autorités précises devraient suffire pour le conserver en entier. L'une est de l'Ancien Testament, l'autre est du Nouveau. Dans l'Ancien, le prophète Ezéchiel[1] décrivant l'Église de Jésus-Christ sous l'image mystérieuse d'une ville et d'un temple, déclare que non-seulement les prêtres enseigneront au peuple de Dieu quelle différence il y a entre ce qui est saint et ce qui est souillé, entre l'homme pur et l'impur, mais encore qu'ils décideront les différends et qu'ils en jugeront au nom et suivant les ordonnances du Seigneur : *Et cùm fuerit*

1. XLIV, 24.

controversia, stabunt in judiciis meis et judicabunt. Conformément à cette prophétie, les prêtres de l'église de Jérusalem, de concert avec les apôtres, disent au chapitre XXI des *Actes des apôtres,* verset 25 : « Quant aux gentils qui ont cru, nous leur avons écrit que nous avions jugé qu'ils devaient s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de la fornication. *Nos scripsimus judicantes.* C'était donc en juges qu'ils avaient prononcé sur le dogme, sur la morale et sur la discipline [1]. »

Legros, cité tout à l'heure, s'exprime ailleurs de la manière suivante : « C'est aux pasteurs du second ordre en même temps qu'aux évêques que Notre-Seigneur a dit : « Allez, enseignez tous les peuples, « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-« Esprit ; et voici que je suis avec vous tous les jours « jusqu'à la consommation des siècles. » Les évêques, il est vrai, font ces fonctions avec plus d'autorité, parce qu'ils les font comme premiers pasteurs, mais la promesse ne se borne pas à ceux qui ont la plus grande autorité ; il faut qu'elle s'étende à ceux qui la possèdent en quelque degré que ce soit, puisque c'est en vertu de la promesse qu'ils ont une portion de cette autorité sacrée. De plus, elle ne renferme pas seulement l'autorité, mais encore le zèle, les talents, l'as-

1. La Vérité rendue sensible, nouv. édit. Part. III, p. 196.

siduité, le fruit et la sainteté, car tout cela est promis aux pasteurs, et il est clair qu'en réunissant tous ces avantages il peut arriver que des pasteurs du second ordre aient plus de part à la promesse et plus d'assistance de Jésus-Christ que des pasteurs du premier. Après tout, « si l'œil ne peut pas dire à la main qu'il n'a pas besoin de son secours[1], » combien moins la tête le peut-elle dire à ceux qui sont ses yeux et sa langue? Tout prélat qui ne se flattera point d'être un autre saint Paul et qui n'osera point dire comme vous, Monseigneur, « qu'il a reçu immédiatement de Jésus-Christ la doctrine[2] » qu'il annonce, sentira trop sa faiblesse pour vouloir que, dans le diocèse que le Saint-Esprit lui a confié, l'*Église enseignante* soit réduite à sa personne. Il honorera dans ses frères la mission et les dons de Jésus-Christ, dont ils sont les vicaires, et il espérera que Jésus-Christ sera avec eux lorsqu'ils enseigneront.

« Il n'est pas nécessaire d'examiner si les apôtres étaient seuls, quand Notre-Seigneur leur dit : *Allez, instruisez les nations.* Ils étaient certainement seuls, lorsque, après avoir consacré et distribué son corps et son sang, il leur dit : *Faites ceci en mémoire de moi,* et néanmoins il est indubitable que cette parole s'adressait à tous les prêtres, à qui il donnait le pouvoir

1. I Cor., XII, 21.
2. IIIe Avertiss. de M. de Soissons, n° 88.

de consacrer, et même, en un sens plus restreint, à tous les fidèles adultes, à qui il ordonnait de recevoir l'eucharistie en mémoire de sa mort.

« Les apôtres étaient seuls, quand il leur fit cet admirable discours qui suivit la cène, et néanmoins les fidèles qui le lisent doivent le regarder comme adressé à chacun d'eux en particulier. Ils étaient seuls, quand, huit jours après sa résurrection, il leur disait : *Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, et il est de foi qu'il donnait ce double pouvoir aux prêtres qu'il établissait, dit le concile de Trente [1], *ses vicaires*, juges des consciences et en cela successeurs des apôtres.

« N'alléguez donc plus, s'il vous plaît, Monseigneur, que les apôtres étaient seuls quand il leur a été dit : *Je suis avec vous*, pour en conclure que cette parole ne regarde que les évêques. Les apôtres étaient fidèles et prêtres, comme ils étaient premiers pasteurs. Ainsi ce qui leur est dit peut regarder tantôt tous les prêtres, et quelquefois les seuls évêques. C'était comme premiers pasteurs qu'ils pouvaient ordonner des prêtres, et ce pouvoir n'a passé qu'aux évêques. Mais c'était tant comme prêtres que comme premiers pasteurs qu'ils pouvaient prêcher et baptiser, et en les envoyant

1. Session XIV, ch. v.

pour faire ces fonctions, Jésus-Christ a envoyé les pasteurs du premier et du second ordre. Les laïques même baptisent dans la nécessité; ils enseignent en différentes occasions en leur manière, et Jésus-Christ est avec eux [1]. » Colbert, évêque de Montpellier, déclare que « la théologie de cet auteur sur la matière de l'Église est aussi pure que celle de M. de Sens est éloignée de la vérité [2]. » Languet, d'abord évêque de Soissons, devint ensuite archevêque de Sens. On doit croire que l'opinion de Colbert était également celle de Labroue, évêque de Mirepoix, de L'Angle, évêque de Boulogne, et de Soanen, évêque de Senez, qui, avec Colbert, avaient appelé en commun de la bulle *Unigenitus*.

C'est pourquoi les deux phrases de leur nouvel Appel qu'on cite quelquefois contre les droits des prêtres, ne prouvent rien. D'ailleurs elles peuvent s'expliquer dans le même sens par la phrase qui précède et par les trois qui suivent.

« De quel droit, demandent les quatre évêques, l'Inquisition romaine s'est-elle ingérée de connaître de nos mandements et de notre acte d'appel? *Le pouvoir de décider des matières de foi et des autres causes majeures des évêques, n'a-t-il pas été spécialement confié*

1. Lettres à Monseigneur l'évêque de Soissons sur les promesses faites à l'Église, 2e édit. Lettre IV, nos 14 et 15.

2. Instruct. du 11 nov. 1736, Part. I, no 2.

par Jésus-Christ même aux apôtres et à leurs successeurs, qui sont les évêques? Comment donc se serait-il pu faire qu'il eût passé, au préjudice même des évêques, à des ministres inférieurs, à de simples prêtres, tels que sont les juges qui composent le tribunal de l'Inquisition? Car s'il se trouve des évêques parmi les cardinaux et les autres officiers de l'inquisition, ce n'est que par accident, et ce tribunal ne croit pas avoir besoin de l'épiscopat. Comment se serait-il pu faire que ceux qui sont inférieurs aux évêques par leur caractère et par l'ordination qu'ils n'ont pu recevoir que de la main des évêques seuls, en fussent devenus les supérieurs par une juridiction stable et comme ordinaire et par le pouvoir de juger les évêques même? Ce n'a donc pu être que par un renversement manifeste de l'ordre hiérarchique, établi de droit divin, et de la forme selon laquelle Jésus-Christ a voulu que son Église fût gouvernée, que ce tribunal a entrepris de se rendre notre juge. »

Spécialement ne paraît point là signifier exclusivement, mais plutôt principalement. Les quatre évêques rejettent avec indignation la prétention d'ériger de simples prêtres en arbitres suprêmes de la foi des évêques; mais ils ne nient point que les prêtres puissent juger de la foi avec les évêques et avec une autorité inférieure.

Dans la vie de Caylus, évêque d'Auxerre, qui ap-

pela aussi de la bulle *Unigenitus*, il est dit qu'il « se faisait un devoir d'honorer dans ses curés la qualité de prêtres et celle de coopérateurs, qui les fait toucher de si près à la dignité d'évêque; que le clergé qu'il se forma fit revivre ce presbytère des beaux siècles de l'Église[1]. » Suivant Racine, que Caylus ordonna prêtre et dont il fut le bienfaiteur, « on maintint dans les conciles de Constance et de Bâle les droits du second ordre, malgré les efforts de ceux qui voulaient y donner atteinte. Les prêtres y eurent voix définitive, parce que l'on savait qu'ils avaient toujours été considérés comme associés aux évêques dans la fonction de gouverner les fidèles, et comme le conseil et le sénat de l'Église[2]. » Nul doute que ce ne fût le sentiment de Caylus.

D'où l'on voit que ce ne sont pas seulement des prêtres, mais encore des évêques qui proclament le droit des pasteurs du second ordre à juger. L'approbation de Colbert porte évidemment aussi sur les droits des laïques tels que Legros les entend. Là Legros dit qu'ils « enseignent en différentes occasions en leur manière. » Avec ses autres écrits, il faut examiner quel est cet enseignement.

Dans le *Mémoire sur les droits du second ordre*[3],

1. P. 16.
2. Réflexions sur l'état de l'Église pendant le XVe siècle, n° 22.
3. P. 69.

il déclare que « tous les fidèles doivent user de discernement, comme un citoyen doit discerner le véritable magistrat de celui qui en prendrait faussement le nom, les habits et l'autorité. Ils doivent même discerner si ce qu'un vrai pasteur leur enseigne est conforme ou contraire à la doctrine des autres pasteurs et de toute l'Église; mais ils ne sont point juges pour prononcer avec autorité... Il n'y a que les magistrats dans la république qui jugent en son nom; il n'y a de même que les pasteurs dans l'Église qui soient juges de la foi. » C'est ce que l'auteur explique ailleurs avec détail [1].

Les laïques *doivent* donc *discerner si ce que les pasteurs leur enseignent est conforme ou contraire à la doctrine de l'Église.* Cependant ils n'ont pas le droit de *prononcer avec autorité.* Pourquoi cela? Parce que, dans la *république*, il n'y a que les *magistrats qui jugent en son nom;* de même, dans *l'Église*, il n'y a que les *pasteurs qui jugent de la foi.*

Dans un des chapitres précédents, Legros, pour distinguer la propriété d'avec l'usage des clefs, assimilait faussement l'Église à l'État. Le voilà encore muni de la même erreur. Parce que les magistrats auront seuls le droit de juger dans la société civile, comment peut-il en résulter qu'aux pasteurs revient exclusive-

1. Traité de l'Église, ch. III, conclus. 10.

ment le droit de prononcer sur le dogme? Quand le magistrat a décidé, on est forcé de se soumettre; mais on n'est point tenu de croire que la décision est juste. Lui-même n'y est pas obligé, parce qu'il a pu être astreint à suivre une loi mauvaise. Or, est-ce qu'on peut juger qu'une doctrine est vraie si on la croit fausse, ou juger qu'elle est fausse si on la croit vraie? Ainsi la comparaison du pasteur au magistrat et du simple fidèle au simple citoyen n'est point admissible. Il la faut toujours bannir de la discussion, et considérer en eux-mêmes les rapports des laïques et des pasteurs.

Quel est le droit des laïques, suivant Legros? C'est de voir si l'enseignement des pasteurs se trouve conforme ou contraire à la doctrine de l'Église. Mais les pasteurs ont-ils un autre droit que de voir si leur enseignement est conforme ou contraire à celui de l'Église, c'est-à-dire à ce qu'elle a constamment professé? Appeler ce droit *juger* quand ce sont les pasteurs qui l'exercent, et l'appeler *discerner* quand il est exercé par les laïques, c'est une querelle de mots. « Sans être juge de la foi, dit Legros, on peut en être témoin et se tenir attaché à la vérité[1]. » Il ne cesse de confondre l'ordre religieux avec l'ordre politique. Il est visible qu'il prend le mot *témoin* au sens de la ju-

1. Renversement des libertés, etc., t. I, p. 227.

risprudence. Devant les tribunaux, les témoins déposent et ne jugent pas; mais de leur côté les magistrats jugent et ne déposent pas. Legros pense-t-il que les pasteurs ne sont pas témoins dans l'Église? Dans la société civile, les témoins et les magistrats ne doivent avoir aucun intérêt mêlé à la cause. Dans l'Église, la cause, c'est-à-dire le point de foi débattu, est l'intérêt propre des fidèles et des pasteurs. On ne saurait attester simplement que l'Église enseigne telle chose; puisqu'on croit cette chose, nécessairement on juge qu'elle est vraie; et ce jugement ne repose point sur l'assertion fugitive de quelques personnes que la chose ne touche nullement, mais sur l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire de tous les fidèles, peuples et pasteurs, depuis que l'Église existe; et ce jugement n'a point pour objet un fait étranger, mais la croyance de celui qui juge et ce qu'il y a de plus intime en lui.

Examinons quelques-uns des exemples signalés pour montrer que les laïques discernent et ne jugent pas.

« Il est certain, selon Petit-Pied, que les simples fidèles ne sont point juges de la foi, que quelque éclairés qu'ils soient et qu'en quelque dignité qu'ils soient constitués, il ne leur appartient point de décider juridiquement des points contestés sur la doctrine de l'Église... Ils n'ont point reçu de Jésus-Christ... l'autorité de prononcer comme juges en matière de doctrine,

mais il ne s'ensuit point de là qu'ils n'aient en partage que l'obéissance et la soumission [1]. »

Au contraire, c'est le résultat inévitable; si les laïques n'ont point le droit de juger ce qui leur est annoncé, que peuvent-ils faire, sinon de l'accepter machinalement, de le croire aveuglément?

Petit-Pied continue : « Ils ont de plus le droit de discernement, qui n'est pas un simple droit, mais encore un devoir, non pas de juger, mais d'examiner et de discerner si les décrets qu'on leur propose ont toutes les conditions nécessaires pour faire loi dans l'Église. *Heureux le troupeau*, disait le pape Célestin, en faisant l'éloge des fidèles de Constantinople, *à qui il a été donné de faire un discernement des pâturages.* »

Il n'y a point *discernement*, le texte porte *jugement: de pascuis judicare* [2], *juger des pâturages*. Peu après on lit : *Inter cibum et venenum sit certa discretio*. On peut traduire *discretio* par *discernement*, et mieux encore par *séparation*, puisqu'il s'agit de bien séparer l'aliment du poison. Mais qu'on prenne l'une ou l'autre expression, elle ne sera que la conséquence du jugement prononcé. Le peuple de Constantinople juge d'abord que ce que Nestorius, son patriarche, lui enseigne est faux; ensuite il doit faire tous ses efforts pour éliminer complétement l'erreur.

1. Représentations, etc., art. 6.
2. Labbe, Concil., t. III, p. 365.

Petit-Pied poursuit : « Si les simples fidèles ne sont point appelés comme juges aux conciles, ils ont au moins le droit d'y assister, d'y être entendus, d'y faire leurs représentations. Les fidèles de l'Église naissante de Jérusalem étaient présents au concile où les apôtres et les prêtres, après avoir beaucoup conféré ensemble, décidèrent la difficulté qui leur fut proposée par Paul et Barnabé de la part de l'église d'Antioche, touchant les observances légales. La lettre même du concile qui fut envoyée à ce sujet est écrite non-seulement au nom des apôtres et des prêtres, mais encore au nom des frères qui s'y étaient trouvés. Car, quoiqu'il y ait dans le texte latin, *apostoli et seniores fratres*, il y a dans le texte grec original, *apostoli, presbyteri et fratres*. »

Mais de là il résulte précisément que les fidèles ont jugé. Il en est de même d'un passage de saint Augustin, sur lequel l'auteur s'appuie. « Ce Père, dit-il, oppose aux hérétiques, non-seulement l'autorité des conciles qui les ont condamnés, mais encore le jugement que les fidèles portent de leurs erreurs. » Les fidèles ont jugé, et leur jugement fait autorité, puisque saint Augustin l'oppose aux hérétiques. Voici le texte : *Frustra hæreticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit*[1]; c'est-à-dire : « les

1. De Utilitate credendi, *sub fin.*

hérétiques crient vainement; condamnés en partie par le jugement du peuple lui-même, en partie par la gravité des conciles, en partie par la majesté des miracles, ils ont contre eux tout ce qu'il y a d'autorité dans l'Église. » Observons que *condamnés, damnatis*, se rapporte à *peuple* aussi bien qu'à *conciles* et qu'à *miracles*, et que c'est par l'ensemble de ces trois condamnations que l'Église atteint le faîte de l'autorité, *auctoritatis culmen obtinuit;* d'où il suit qu'une partie de son autorité est la condamnation émanée du peuple. On pourrait même remarquer que saint Augustin n'emploie que pour le peuple le mot *jugement*.

Petit-Pied cite le pape Nicolas Ier, qui, dans une de ses lettres à l'empereur Michel, reconnaît le droit qu'ont les empereurs, quoique laïques, d'assister aux conciles quand il s'agit de la foi, « parce que, dit-il, « la foi est un bien universel, commun à tout le « monde. Elle n'appartient pas seulement au clergé, « mais encore aux laïques et généralement à tous les « chrétiens [1]. »

Quel peut être ce droit de paraître aux conciles, justement quand il s'agit de foi, sinon le droit de consentir ou de ne pas consentir à ce qu'on y décide, ou de juger?

Si les laïques jugent, ils contribuent à l'infaillibilité

1. Labbe, Concil., t. VIII, p. 310.

de l'Église, et ils n'y contribuent point s'ils ne jugent pas. Comme les Port-Royalistes nient qu'ils jugent, quoiqu'ils les fassent juger, ils nient qu'ils concourent à l'infaillibilité, tout en les y faisant concourrir.

« Les promesses faites à l'Église, dit Petit-Pied, l'assurent d'une double infaillibilité sur ce qui regarde la doctrine de la foi ou des mœurs. Elle est infaillible dans les décisions qu'elle fait par le ministère des pasteurs sur les points qui appartiennent au dogme et à la morale : c'est ce que les théologiens appellent l'infaillibilité de la décision. Elle est infaillible dans la profession commune qu'elle fait des vérités de la foi ou des mœurs, reconnues unanimement par la société entière des fidèles : c'est ce qu'on appelle l'infaillibilité de la confession commune de la foi.

« L'infaillibilité de la décision est promise et appartient au corps des pasteurs. C'est par eux que l'Église juge des points contestés sur la doctrine de la foi ou des mœurs, et qu'elle les décide avec une autorité souveraine et irréfragable. L'infaillibilité de la profession commune réside dans le corps entier de l'Église. C'est par la bouche des fidèles répandus dans le monde que l'Église, sans craindre de se tromper, fait une profession publique des vérités qui font l'objet de la foi des fidèles.

« On doit même remarquer ici un rapport et un soutien mutuel, en considérant l'ordre que Dieu a établi.

L'infaillibilité de décision promise et accordée au corps des pasteurs tend à conserver sans erreur la profession commune de la foi dans le corps des fidèles; et réciproquement, la profession commune des vérités de la foi généralement reconnues, en quoi le corps entier des fidèles ne peut errer, éclaire et dirige le corps des pasteurs dans les jugements qu'ils doivent quelquefois prononcer pour déclarer authentiquement ce que le corps des fidèles faisait déjà profession de croire, ou pour combattre l'erreur opposée. Par exemple, la divinité du Verbe était l'objet de la foi commune des fidèles avant que l'Église, dans le concile de Nicée, en eût fait une déclaration expresse et authentique, et la déclaration du concile a servi dans la suite à mettre en sûreté sur ce point la foi commune des fidèles contre une erreur pernicieuse qui s'efforçait de prévaloir dans l'Église [1]. »

Il y a dans l'Église, suivant Du Saussoi [2], deux sortes d'*infaillibilités :* l'une qu'on nomme *active* ou infaillibilité *de jugement,* et qui consiste à ne pouvoir jamais enseigner aucune erreur, ni former sur le dogme ou sur les mœurs un jugement et une décision contraire à la doctrine de l'Évangile ; l'autre qu'on appelle *passive* ou infaillibilité *de profession,* qui consiste à ne pouvoir jamais recevoir aucune erreur comme un

1. Représentations, etc., art. 2.
2. Première lettre d'un théologien à M. de Soissons, p. 51.

dogme constant et appartenant à la foi et à ne pouvoir jamais abandonner la croyance des articles qui ont été formellement décidés, ou qui ont toujours été constamment crus dans l'Église.

« Ni l'une ni l'autre de ces deux infaillibilités ne conviennent à aucun particulier, parce qu'il n'y a personne sur la terre qui ne puisse enseigner ou recevoir l'erreur; elles ne conviennent pas même à aucune nation particulière, puisque nous voyons des provinces, des royaumes et des nations entières qui ont abandonné la foi de l'Église. Ce n'est donc qu'à l'Église même ou au corps de l'Église qu'elles conviennent, avec cette différence, que l'infaillibilité active est réservée pour l'Église considérée dans ses pasteurs, c'est-à-dire pour le corps entier des pasteurs, parce que c'est à eux seuls qu'il a été donné de juger avec autorité de la saine doctrine et que ce sont eux qui ont été établis pour enseigner et *prémunir*, par leur jugement, *le corps de Jésus-Christ contre le vent des doctrines corrompues et contre la séduction et l'artifice des hommes*[1]; au lieu que l'infaillibilité passive convient à tout le corps en général, c'est-à-dire et aux pasteurs et aux fidèles, qui ne peuvent se réunir et concourir ensemble pour accepter et professer une erreur contraire à la foi. »

1. Eph. IV.

La distinction d'infaillibilité passive ou de profession, d'infaillibilité active ou de jugement, est une subtilité scolastique. S'il y a une différence, elle n'existe que dans la manière de s'exprimer. On ne professe une doctrine que parce qu'on la juge vraie et qu'on juge les autres fausses.

Du Saussoi et Petit-Pied mettent l'infaillibilité de profession dans les pasteurs et les fidèles. Ainsi, sans les laïques, les pasteurs ne sont point infaillibles en professant; donc, sans eux, ils ne le sont pas en jugeant, puisqu'au fond juger est identique à professer. Suivant Petit-Pied, il y a entre l'infaillibilité passive et l'infaillibilité active « un rapport et un soutien mutuel. » C'est un langage contradictoire. Si ces deux infaillibilités existaient réellement, elles seraient indépendantes l'une de l'autre. Chacune d'elles se suffirait. Que si elles se soutiennent mutuellement, elles se confondent et se réduisent à une infaillibilité unique.

Legros semble placer l'infaillibilité de profession dans les laïques seuls. « Les promesses du Christ, dit-il, regardent en partie les fidèles, en partie les pasteurs, en partie les uns et les autres ensemble. C'est pourquoi, ni les peuples ne peuvent croire, ni les pasteurs ne peuvent enseigner l'erreur. » Il prétend s'autoriser des paroles de saint Paul aux Galates : « Quand nous vous annoncerions nous-mêmes, ou quand un ange venu du ciel vous annoncerait un Évangile différent de

celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème. Je vous l'ai dit, et je vous le répète : Si quelqu'un vous annonce un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème. » « L'apôtre, dit Legros, frappe d'un égal anathème celui qui prêcherait un Évangile différent de celui que saint Paul et les autres apôtres ont prêché, et différent de celui que les Galates ont reçu ; donc les pasteurs sont infaillibles en enseignant, et les fidèles en croyant. »

Nous n'apercevons point là les deux infaillibilités. *L'Évangile que je vous ai annoncé* et *l'Évangile que vous avez reçu* étant la même chose, le second anathème n'est qu'une répétition du premier. D'ailleurs, l'Église de Galatie avait sans doute au moins des prêtres pour exercer les fonctions sacerdotales en l'absence des apôtres. Par conséquent, saint Paul ne s'adressait pas uniquement à des laïques, et si l'expression *l'Évangile que vous avez reçu,* marquait une infaillibilité de profession, elle résiderait, non dans les seuls laïques, mais dans les laïques et les prêtres à la fois.

A nos yeux, le texte de saint Paul prouve seulement que l'Église conserve sans altération la foi des apôtres, et que les laïques ont le droit d'examiner et de juger ce que les pasteurs leur enseignent ; car les pasteurs ne jouissent pas, comme les apôtres, du privilége de ne se tromper jamais. S'ils l'avaient, on lirait dans le

Symbole : Je crois les *pasteurs*, au lieu de : Je crois l'*Église*.

Ensuite Legros allègue des passages de saint Irénée, de Tertullien, de saint Cyrille, qui ne sont pas plus concluants. Ce qu'il attribue aux laïques appartient aux églises, composées de simples fidèles et de pasteurs. Il ajoute : « La tradition, qui est la règle de notre foi, embrasse également ce que toutes les églises croient et ce que tous les pasteurs donnent comme de foi, d'après le témoignage des Pères et des autres monuments de la tradition. Nous argumentons également, soit de ce que les peuples crurent, soit de ce que les pasteurs enseignèrent. Nous ne tirons pas moins, par exemple, des réponses des martyrs laïques, ou de l'Apologie d'Athénagore expliquant quelle fut la foi des églises, que des homélies ou des autres ouvrages polémiques des saints évêques, où nous voyons ce qu'eux et les autres enseignaient. Ainsi l'Église est également infaillible, soit dans la foi des peuples, soit dans la doctrine des pasteurs[1]. »

1. Promissa Christi partim spectant fideles, partim pastores, partim utrosque simul ; ergo nec populi falsum credere, nec pastores falsum docere possunt, sed passivam populi, activam pastores inerrantiam habent.

Apostolus, *Gal.,* I, 8 et 9, vult ex æquo dici anathema evangelizanti præterquam quod ipse evangelizaverat cum aliis apostolis, et præter id quod fideles acceperant ; ergo et pastores in docendo, et fideles in credendo infallibiles sunt...

Traditio, quæ est regula nostræ fidei, æqualiter complectitur

Ici Legros se réfute lui-même. Si la croyance des peuples et l'enseignement des pasteurs étaient séparément infaillibles, pourquoi la tradition s'appuierait-elle sur les deux? Plus loin il dit qu'ils servent l'un à l'autre[1]. Conçoit-on des infaillibilités qui ne peuvent aller d'elles-mêmes, ou en d'autres termes, qui ne sont point infaillibles par leur propre énergie? « Les peuples, dit ailleurs Legros, ne sont pas juges de la foi, il est vrai; mais ils sont témoins, et ce témoignage est d'un grand poids. Il est même décisif, quand il est clair, constant, unanime... On peut dire que c'est au moins en partie sur ce témoignage que se forme la décision des pasteurs. Leur règle est la nôtre; la loi de la foi sur laquelle ils jugent n'est autre que la parole de Dieu, contenue dans l'Écriture et dans la tradition, qui nous donne l'Écriture, qui l'explique, qui supplée à son silence sur certains points. Mais qu'est-ce que la tradition, sinon la parole sainte, la vérité révélée transmise de siècle en siècle, conservée dans le cœur des fidèles

quod omnes Ecclesiæ fideles credunt, et quod omnes pastores tradunt tanquam de fide, ex testimoniis patrum aliisque traditionis monumentis : æqualiter argumentamur, sive inde habeamus quod populi crediderint, sive quod pastores docuerint. Non minus v. g. ex responsionibus martyrum laïcorum, vel ex Apologiâ Athenagoræ ubi explicatur quæ fuerit ecclesiarum fides, quàm ex homeliis aut operibus polemicis sanctorum episcoporum, ubi cernimus quid ipsi aliique docuerint: ergo ex æquo infallibilis est Ecclesia, sive in fide populorum, sive in doctrinâ pastorum. *Tract. de Eccl.*, t. I, p. 362.

1. Unam alteri servire, p. 368.

autant que dans les écrits des Pères, sans cesse répétée, inculquée, attestée par la confession des peuples, comme par les instructions et par les jugements des évêques? Ne séparons point les peuples d'avec les pasteurs du premier et du second ordre. Ceux-ci ont été fidèles avant que d'être pasteurs, et disciples avant que d'être maîtres : ils enseignent ce qu'ils ont appris; ils donnent ce qu'ils ont reçu; ils ne proposent dans l'Église que ce que l'Église croit. Le peuple, de même, ne croit et ne professe que ce que les pasteurs enseignent; et en rendant un témoignage unanime de sa foi, que publie-t-il, sinon ce qu'on lui a enseigné partout dans les prônes, dans les catéchismes, dans les bons livres et dans toutes les instructions? L'Église est essentiellement composée de pasteurs qui enseignent la vérité et de peuples qui la croient : ainsi, il n'est pas possible, ni que tous les pasteurs s'accordent à enseigner l'erreur, ni que tous les fidèles s'accordent à la recevoir. Et comme il est certain qu'un laïque ne croit pas ce qu'il doit croire, quand il croit autre chose que ce que le corps des pasteurs enseigne, il ne l'est pas moins qu'un pasteur enseigne mal, quand il annonce le contraire de ce que tous les fidèles font profession de croire[1]. »

La fin de ce passage contient des assertions que

1. Renversem., etc., p. 232.

l'auteur n'émettrait pas s'il vivait aujourd'hui. Il verrait les pasteurs, sinon rigoureusement tous, du moins presque tous *s'accorder à enseigner l'erreur*, comme, par exemple, l'immaculisme érigé en dogme, et la doctrine que la bonne foi sauve dans toutes les religions. Et il se garderait d'affirmer qu'*un laïque ne croit pas ce qu'il doit croire, quand il croit autre chose que ce que le corps des pasteurs enseigne.*

S'il arrivait que les pasteurs et les peuples fussent divisés, il semble qu'en les supposant séparément infaillibles, la question devrait rester en suspens et qu'elle serait une de celles que l'Église ne décide point. Cependant Legros immole l'infaillibilité des peuples à l'infaillibilité des pasteurs. « L'Église, dit-il, consiste essentiellement et en pasteurs qui enseignent bien et en peuples qui croient comme il faut. Mais ceci n'empêche pas que le jugement des pasteurs ne soit la règle certaine de la foi, même sans le consentement des peuples. Les conciles généraux qui procèdent canoniquement, sont infaillibles. Bien plus, on ne saurait rejeter comme extorqué par la violence ou par la fraude, un jugement dogmatique des pasteurs dispersés sur toute la terre, si leur accord est certain. Aussi, dès qu'un point est défini avec examen et liberté par un concile œcuménique, ou reçu certainement par les pasteurs dispersés sur le globe entier, il n'y a pas lieu de s'enquérir s'il obtient le suffrage des peuples; il ne

leur reste qu'à y adhérer sans aucunement examiner le dogme[1]. »

L'exemple des pasteurs dispersés suppose ce qui est en question. Quant aux conciles généraux, voyons l'idée que l'auteur s'en forme. Suivant lui, « ils représentent l'Église et en possèdent toute l'autorité; ils sont dans l'Église ce que les assemblées générales sont dans l'État[2]. » L'assimilation contre nature de l'Église à la cité terrestre revient perpétuellement. Il est faux d'ailleurs que les assemblées nationales aient toute l'autorité de la nation; elles n'en possèdent que l'autorité légale, et la nation, qui ne peut s'abdiquer, garde l'autorité naturelle. Avec cette autorité, elle juge les actes des assemblées et ne doit point obéir sans restriction à leurs décrets. S'ils violaient trop manifestement la justice, la soumission cesserait d'être obligatoire, car il n'y a point de droit contre le droit.

De là il résulte que la comparaison se tourne en partie contre ceux qui la font. Ils prétendent que les conciles généraux correspondent aux assemblées politiques; or, les assemblées politiques n'ont point toute l'autorité de la nation : donc les conciles généraux n'ont point toute l'autorité de l'Église.

Les assemblées politiques peuvent se tromper : donc les conciles généraux ne sont point infaillibles.

1. Tractatus de Eccles., p. 370.
2. *Ibid.*, p. 337.

La nation a le droit d'examiner les résolutions des assemblées : donc l'Église a le droit d'examiner les décisions des conciles généraux.

Pour que les assemblées représentent véritablement la nation, il faut que la nation, c'est-à-dire l'opinion publique, les approuve : donc les conciles généraux ne représentent réellement l'Église qu'autant qu'ils sont approuvés par elle.

Il est effectivement vrai que d'eux-mêmes les conciles n'ont point l'autorité de l'Église ; qu'ils peuvent errer ; que l'Église a le droit de les contrôler, et qu'ils n'en sont l'organe que lorsqu'elle les a adoptés.

Mais voici des conséquences qui vont à l'erreur. Excepté quelque cas rare, il faut que les décrets des assemblées nationales soient exécutés, sauf à en poursuivre l'abrogation ou la réforme ; or, est-il permis de recevoir provisoirement le décret d'un concile qui blesserait la foi ?

Chaque assemblée a un règlement pour les délibérations et les votes, et s'il n'est pas strictement observé les décrets sont nuls et doivent être rejetés. Existe-t-il de semblables règles pour les conciles ? « Pour les tenir, dit Agier, il faut trois choses : 1° que leurs membres soient parfaitement libres et affranchis de toute influence capable de déterminer leurs suffrages ; 2° qu'ils approfondissent sérieusement, à l'aide de l'Écriture et de la tradition, les questions de doctrine qu'ils ont à décider,

surtout si ces questions sont controversées parmi les catholiques et obscurcies, comme il arrive toujours, par l'effet des disputes ; 3° que le décret soit formé du consentement unanime ou presque unanime des Pères. Liberté, examen, unanimité morale ou presque unanimité : voilà les trois points desquels dépend essentiellement, en matière de dogme, la canonicité des opérations des conciles[1]. »

Comment savoir que chaque membre se trouve affranchi de toute influence capable de déterminer son vote ? Comment savoir s'il a sérieusement approfondi la question ? Dès lors, comment savoir si le concile a prononcé infailliblement et si on est obligé de croire ce qu'il enseigne ?

Supposons qu'il fût clair que les trois conditions n'avaient point été parfaitement remplies, et que cependant le concile eût porté une décision manifestement conforme à la foi, faudrait-il la rejeter pour ce vice de canonicité ?

Dans les assemblées politiques, les résolutions, pour être valides, exigent un certain nombre de votants. Tous les pasteurs sont membres du concile général, mais ne peuvent y venir. Combien doivent-ils se rendre ? Est-ce les trois quarts ? les deux tiers ? la moitié ? le tiers ? le quart ? Peut-on fixer le nombre au-dessous duquel le concile ne serait point œcuménique ?

1. Du Mariage, t. I, p. 239.

Dans les assemblées politiques, les députés absents pendant que le scrutin est ouvert, n'ont plus le droit de voter après qu'il est fermé. Si les conciles sont comme les assemblées nationales, les pasteurs non présents perdent le droit de statuer sur la foi. Legros n'hésite pas à les en dépouiller. Il soutient que lorsque les pasteurs qui n'ont point assisté à un concile général le reçoivent, il ne s'agit pas pour eux d'examiner si les décrets expriment la vérité, mais si le concile a été convoqué et tenu régulièrement; l'approbation même du pape n'est « qu'un témoignage que les choses se sont canoniquement passées[1]. » Comme il est impossible que le pape et une partie quelconque des évêques et des prêtres soient ainsi privés de leur droit de juger, concluons que Legros entend mal les conciles généraux et qu'il ne prouve rien contre les laïques.

Néanmoins, que les conciles œcuméniques soient infaillibles par eux-mêmes, c'est depuis longtemps, je l'avoue, l'opinion dominante parmi les théologiens qui repoussent l'infaillibilité du pape. Écoutons Agier. Tout à l'heure il nous a marqué les règles que les conciles doivent suivre. Voici celles qu'il indique pour la convocation ou formation des conciles généraux. « Il faut : 1° que tous ceux qui ont droit d'assister au concile y soient appelés, et qu'à cet effet la convocation soit notifiée à toutes les grandes provinces qui com-

1. Tract. de Eccles., t. II, p. 81.

posent l'Église catholique... comme, par exemple, la France, l'Espagne, etc.; 2° qu'aucun de ceux qui doivent être appelés au concile n'en soit exclus...; 3° qu'il se trouve dans le concile, réellement et de fait, un certain nombre de pasteurs des principales parties de l'Église, et que les autres s'en rapportent à eux... Si l'Église avait continué de n'être que ce qu'elle était après l'ascension de Jésus-Christ, composée de six-vingts personnes et toute renfermée dans le cénacle, il faudrait appeler tout le monde; l'Église entière, formée par la réunion totale du clergé et du peuple, serait le concile général. Mais, dès le jour de la Pentecôte, trois mille hommes convertis par la prédication de saint Pierre rendirent cette forme de convocation impossible; et elle le devint journellement de plus en plus, au moyen de la bénédiction qui accompagnait partout les travaux des apôtres.

« Ce concours du peuple avec le clergé pour la décision des affaires, même majeures, a néanmoins subsisté pendant un temps dans les églises particulières. Nous en trouvons un bel exemple dans le premier concile tenu à Jérusalem, au sujet des observances légales. Les fidèles d'Antioche étaient divisés sur ce point fondamental, qui n'intéressait pas moins la doctrine que la discipline. On arrête de consulter l'Église mère, d'où la prédication de l'Évangile avait commencé et où saint Pierre, le premier des apôtres, se trouvait alors.

On convoque pour cet effet les apôtres, sans doute, et les prêtres; mais on convoque aussi les fidèles. La résolution est prise par *les apôtres et les prêtres*, AVEC TOUTE L'ÉGLISE; et c'est au nom de tous que le décret est conçu, *les apôtres et les prêtres* ET LES FRÈRES[1].

« C'est en conformité de cette règle apostolique que saint Cyprien avait résolu, comme il nous l'apprend, dès le commencement de son épiscopat, de ne rien faire, non-seulement sans l'avis de son clergé, mais *sans le consentement du peuple*[2]. Il le consultait sur l'ordination des moindres clercs[3], sur la réconciliation même des laïques et des ecclésiastiques tombés[4], qui est assurément une des fonctions les plus spirituelles; et il paraît par les lettres, tant des confesseurs que du clergé de Rome[5], qui approuvent cette conduite, qu'elle était de discipline générale.

« Avec quel respect le saint évêque ne parle-t-il pas de cette puissance réservée au peuple dans le gouvernement de l'Église! Il l'appelle la MAJESTÉ du peuple fidèle. « Souffrirons-nous, mon très-cher frère, écrit-il au pape « Corneille relativement au schisme de Fortunat et de « Félicissime, souffrirons-nous que la dignité de l'Église « catholique et la MAJESTÉ du peuple fidèle, et en même

1. Actes, xv, 22-23.
2. Ep. v, juxta ordinem Pamelii.
3. Ep. 32 et 33.
4. Ep. 9, 11, 13, 27, 54 et 58.
5. Ep. 25 et 30.

« temps l'autorité sacerdotale, soient avilies jusqu'à « ce point que ceux qui sont hors de l'Église osent se « constituer juges de leur évêque ; que des hérétiques « jugent d'un catholique, ceux qui sont malades de « celui qui est sain, etc.[1] ? » Il est clair que le saint martyr avait dans l'esprit le gouvernement civil des Romains, composé du sénat et du peuple, auxquels répondaient dans l'Église l'assemblée des prêtres et celle des fidèles : on sait que le mot d'*autorité* était approprié au sénat, mais que celui de *majesté,* qui désigne le pouvoir suprême, n'appartenait qu'au peuple.

« Cet usage s'est conservé dans l'Église tant que le peuple, peu nombreux, n'y a formé en quelque sorte qu'une famille, qui pouvait s'assembler sous les yeux du père commun. Mais depuis que les chrétiens se furent multipliés prodigieusement, surtout après la conversion des empereurs, il devint impossible de réunir dans un même lieu tous les fidèles d'un diocèse ; et alors l'Église, conduite par l'esprit de Dieu, n'a pas manqué de faire ce qu'ont fait tous les peuples, par le seul instinct de la raison, lorsque leur population a eu pris un accroissement considérable, savoir de déléguer à un certain nombre d'entre eux l'exercice de l'autorité souveraine. Ainsi le gouvernement des églises particulières est devenu par succession de temps représentatif,

1. Ep. 54.

et le gouvernement général n'a même été, dès l'origine, comme il ne pouvait être par la nature des choses, qu'un gouvernement représentatif.

« Quels ont été les représentants? On les a pris d'abord, non-seulement parmi le clergé, mais parmi le peuple. La preuve en existe dans le concile de Tarragone, tenu en 516, qui porte que « le métropolitain « mandera par ses lettres aux suffragants de faire venir « au concile de la province des prêtres, non-seulement « de l'église cathédrale, mais des autres du diocèse *et « d'amener aussi avec eux quelques laïques*[1]. »

« Le quatrième concile de Tolède, en 633, qui règle la forme du concile provincial, dit aussi « qu'a- « près les évêques, les prêtres et les diacres, *seront in- « troduits les laïques que le concile aura jugés dignes « d'y assister*[2]. »

« Mais cet ordre, qui ne paraît s'être conservé aussi longtemps que dans l'Église d'Espagne, a été aboli insensiblement, et les fidèles s'en sont rapportés partout à leurs chefs pour la célébration des conciles. Ainsi, depuis bien des siècles, les représentants n'ont plus été pris que dans la classe du clergé...

« Dans toutes les contestations sur l'œcuménicité d'un concile, la difficulté ne roule jamais sur le fond des décisions, que l'on convient n'avoir pas le droit

1. Labbe, t. IV, col. 1565.
2. *Ibid.*, t. V, col. 1704.

d'examiner en supposant la régularité du concile, mais uniquement sur la question de fait : si le concile a été régulier, soit dans la formation, soit dans la tenue[1]. »

Agier, on le voit, proclame hautement le droit de tous les membres de l'Église à juger de la foi et à faire partie des conciles. Et sur quoi se fonde-t-il pour assurer qu'on n'a point le droit d'examiner les décisions même des conciles généraux? Sur ce que dans l'Église, comme dans la société temporelle, on *n'a pas manqué de déléguer à un certain nombre de personnes l'exercice de l'autorité souveraine.* Ne nous lassons pas de remarquer que c'est toujours en comparant l'Église à l'État qu'on altère le régime de l'Église. Je demande à Agier si le droit ecclésiastique est de même nature que le droit politique? Le droit de juger en matière spirituelle n'est pas plus délégable que le pouvoir d'absoudre ou le droit de consacrer le pain et le vin dans la célébration du sacrifice. Ailleurs[2] je l'ai démontré, et plus loin j'y reviendrai[3].

Agier et Legros[4] citent un passage de Gélase Ier qui les confond. Parlant du faux concile d'Éphèse et du

1. Du Mariage, t. I, p. 238 et suiv.

2. Les Pouvoirs constitutifs de l'Église, liv. III, ch. VII.

3. Ce dernier membre de phrase indique assez clairement le chapitre que nous nous sommes déterminé à intercaler avant celui-ci, et dont la place, comme nous l'avons remarqué, ne paraît pas avoir été définitivement arrêtée dans la pensée de l'auteur. ÉD.

4. Tract. de Eccles., t. II, p. 81.

concile de Chalcédoine, ce pape déclare qu'un « concile illégitimement tenu, c'est-à-dire contrairement à l'Écriture, contrairement à la doctrine des Pères, contrairement aux règles ecclésiastiques, que toute l'Église a justement rejeté, et que surtout le siége apostolique a refusé d'approuver, a pu et dû être révoqué par un concile légitimement tenu, c'est-à-dire conformément à l'Écriture, conformément à la tradition des Pères, conformément aux règles ecclésiastiques, qui s'est prononcé pour le maintien de la foi et de l'unité catholique, que toute l'Église a reçu, et qu'a approuvé principalement le siége apostolique[1]. »

Passons sur les mots *principalement* et *surtout*, par lesquels Gélase semble donner plus de poids à l'approbation du pape qu'à celle de l'Église universelle; il ne s'agit point ici de combattre les prétentions ultramontaines. Il est évident, d'après ce que dit Gélase, que pour savoir si un concile, quel qu'il soit, particulier ou général, est resté dans la vérité ou en est sorti, il ne suffit pas d'examiner s'il a procédé régulièrement, mais encore si ses décisions s'accordent avec *l'Écri-*

1. Ostenditur quod malè gesta synodus, id est contrà scripturas, contrà doctrinam patrum, contrà regulas ecclesiasticas, quam tota meritò Ecclesia non recepit, et præcipuè sedes apostolica non probavit, per benè gestam synodum, id est, secundùm scripturas, secundùm traditionem patrum, secundùm ecclesiasticas regulas, pro fide et communione catholicâ prolatam, quam cuncta recepit Ecclesia, quam maximè sedes apostolica comprobavit, debuerit et potuerit immutari. Labbe, t. IV, p. 1203.

ture, la tradition des Pères, avec l'enseignement perpétuel de l'Église.

Sans s'en douter, Agier donne la vraie raison de recevoir les conciles : « Nous admettons, dit-il, tout ce que celui de Trente a décidé contre les hérésies de Luther et de Calvin; nous l'admettons, non à cause de l'autorité du concile que nous ne reconnaissons pas pour œcuménique, mais parce que telle était notre foi, à laquelle le concile s'est conformé; nous n'admettons pas tout ce qu'il lui a plu de décider par occasion sur plusieurs autres points, tels que le mariage, le pouvoir des papes et autres semblables[1]. » Reconnaître qu'un concile s'est conformé à notre foi, c'est le recevoir, et il n'existe pas d'autre vraie manière de le faire. Quant au concile de Trente, nous l'acceptons, mais seulement en ce qui regarde le protestantisme.

Pour établir que les conciles œcuméniques sont par eux-mêmes infaillibles, Legros rapporte les lignes suivantes de la lettre du pape saint Célestin au concile d'Éphèse : « La vérité, qui ne peut mentir, a dit dans l'Évangile : « En quelque lieu que deux ou trois per-« sonnes se trouvent assemblées en mon nom, je suis « au milieu d'elles. » Si l'Esprit saint est présent à un si petit nombre, à plus forte raison doit-il l'être à la réunion de tant de saints. » Comme assurément saint

1. Du Mariage, t. I, p. 217.

Célestin ne peut croire que deux ou trois fidèles réunis au nom de Jésus-Christ sont infaillibles, par sa comparaison même il ne doit point penser que le concile d'Éphèse le soit, mais qu'il y a infiniment de chances qu'il ne se trompera pas.

Legros invoque une phrase du pape saint Léon, qui n'est pas une meilleure preuve : « Ce que nous avions défini, tous nos frères l'ont confirmé par leur assentiment irrétractable, et le jugement de l'univers chrétien s'est trouvé d'accord avec l'enseignement de la chaire principale[1]. » D'où Legros conclut que le jugement de l'univers étant celui du concile de Chalcédoine, le concile général est de soi infaillible.

Mais voici ce que saint Léon écrit sur le même sujet aux évêques des Gaules : « On ne peut plus, dit-il, se couvrir du prétexte de l'ignorance ou de l'obscurité de la question, après que nos frères et nos collègues dans l'épiscopat, assemblés en concile au nombre d'environ six cents, ont défendu de raisonner ou de disputer contre ce fondement de la foi divine : car nos frères les légats, aidés des secours du ciel,... ont pleinement convaincu, non-seulement les pontifes du Seigneur, mais encore les princes et toutes les puissances chrétiennes, les clercs, le peuple et tous les ordres de l'empire, que la foi, dont nous prenons aujourd'hui la

1. Ep. ad Theodoritum.

défense avec le consentement du monde chrétien, est la foi des apôtres dans toute sa pureté et sans aucun mélange d'erreur, et que nous l'annonçons telle qu'elle nous a été transmise[1]. » Donc, tous les membres de l'Église ont jugé avec le concile.

Dans un des chapitres suivants, on verra un simple laïque, saint Auxent, ne vouloir admettre le concile de Chalcédoine que lorsqu'il en a profondément examiné les décrets.

On se persuade trop facilement qu'il existe une parité absolue entre les conciles œcuméniques et le concile que les apôtres tinrent sur les observances légales. Ce que ce concile avait décidé, il l'écrivit aux « frères d'entre les Gentils qui étaient à Antioche, en Syrie et en Cilicie; » Barnabé et Paul furent chargés de leur porter la lettre. Arrivés à Antioche, ils « assemblèrent les fidèles et la leur rendirent, et l'ayant lue, ils furent remplis de joie et de consolation... Paul et Barnabé demeurèrent quelque temps à Antioche, où ils enseignaient et annonçaient avec plusieurs autres la parole du Seigneur. Paul dit à Barnabé : Retournons visiter nos frères dans toutes les villes où nous avons prêché la parole du Seigneur, pour voir en quel état ils sont... Il s'éleva entre eux une contestation qui fut cause qu'ils se séparèrent l'un de l'autre; Barnabé prit Marc

1. Ep. 77. Version de Leroy, qui a traduit la *Défense de la Déclaration de* 1682 de Bossuet.

avec lui et fit voile pour aller en Chypre; et Paul ayant choisi Silas, partit avec lui, après avoir été recommandé à la grâce de Dieu par les frères. Il traversa la Syrie et la Cilicie, confirmant les églises et leur ordonnant de garder les règlements des apôtres et des prêtres... A Lystre, Paul prit Timothée avec lui. Or, dans les villes où ils passaient, ils recommandaient aux fidèles de garder les ordonnances faites par les apôtres et par les prêtres qui étaient à Jérusalem. Ainsi les églises se fortifiaient dans la foi et croissaient en nombre de jour en jour[1]. »

Il est visible que c'est à des églises en germe que saint Paul, Silas et Timothée prescrivent de suivre les canons du concile de Jérusalem, églises que les apôtres travaillent à développer et qui ont plus besoin d'être enseignées qu'elles ne sont propres à enseigner. Puis, quoique les apôtres aient jugé avec des prêtres et des laïques, ils n'ont point dépouillé leur infaillibilité personnelle, et il serait fort étrange qu'on se permît d'examiner des décrets où ils ont eu la principale part. Mais depuis les apôtres, aucun membre ni aucune portion quelconque de l'Église n'est infaillible; ce privilége n'appartient qu'à l'Église tout entière, et les résolutions des conciles s'adressent à des églises formées, et non pas à des églises naissantes qu'il faille

1. Actes, xv et xvi.

élever. En quoi donc le concile de Jérusalem doit-il servir de modèle? En ce que tous les ordres de l'Église en font partie; en ce que la discussion est libre; en ce qu'on interroge l'Écriture, et que sur elle le jugement est assis.

Du Saussoi[1] tente vainement d'expliquer comment la réception des conciles généraux ne porte point sur la doctrine. « Comme nous avons établi, dit-il, que les décisions des pasteurs dispersés n'acquièrent le caractère de jugement de l'Église et le dernier sceau de l'autorité que par le consentement et l'acceptation, ou, au moins, par la profession commune et uniforme de toutes les églises, on doit aussi remarquer que les conciles, même généraux, n'étant, pour ainsi dire, composés que des députés de l'Église, au nom de laquelle ils doivent décider, ne tirent leur force et leur autorité que du consentement de l'Église, qui est la propriétaire des promesses et de l'infaillibilité. »

Voilà la vérité; mais l'auteur la contredit immédiatement.

Il poursuit : « Ce n'est pas que, dès qu'ils sont généraux, ils ne soient de là même certainement infaillibles, et qu'ils ne reçoivent leur autorité de Jésus-Christ, qui, en promettant de demeurer toujours avec l'Église, s'est engagé de donner son assistance au tribunal prin-

1. Lettre IIe d'un théologien à M. de Soissons, p. 14.

cipal qu'il y a établi; mais c'est que, comme il peut arriver et qu'il est réellement arrivé qu'une assemblée nombreuse et convoquée au nom de l'Église, n'agisse cependant pas par son esprit, il est nécessaire de se fonder, non pas sur ses propres lumières, mais sur le consentement de l'Église même, pour pouvoir discerner les assemblées qu'elle avoue et qu'elle approuve comme ayant parlé en son nom, d'avec celles qu'elle désavoue et qu'elle ne juge pas dignes de son approbation. Ainsi, c'est par ce consentement ou cette approbation de l'Église que nous distinguons les véritables conciles généraux d'avec ceux de Rimini et d'Éphèse, dont la convocation avait été générale, mais dont l'issue n'a pas été canonique. »

Les conciles généraux étant *composés des députés de l'Eglise*, et l'Église étant *la propriétaire des promesses et de l'infaillibilité*, si les conciles généraux sont d'eux-mêmes infaillibles, il faut que l'Église délègue aux députés la propriété des promesses et de l'infaillibilité. On a vu qu'Agier se fonde pareillement sur le délégantisme, qui est un principe absurde.

De ce que Jésus-Christ aura *promis de demeurer toujours avec l'Église*, en résulte-t-il qu'il se soit *engagé* à donner au concile œcuménique une assistance telle qu'il ne puisse errer? Oui, si le concile renfermait tous les évêques, tous les prêtres, tous les fidèles. Mais comme ils ne s'y trouvent qu'en minime partie, la pro-

messe faite à l'Église ne saurait embrasser le concile, et pour qu'elle s'accomplisse, il suffit qu'en adoptant le concile l'Église ne se trompe point.

Sans doute, les conciles généraux *reçoivent leur autorité de Jésus-Christ.* Mais les conciles particuliers tiennent aussi de lui leur autorité; sont-ils pour cela infaillibles? D'où vient l'autorité de l'évêque, l'autorité du prêtre, sinon de Jésus-Christ? En conclura-t-on que l'un, que l'autre est infaillible?

Quel est le concile général que l'Église *approuve comme ayant parlé en son nom, agi par son esprit?* C'est, je présume, celui qui ne s'est pas trompé. Ainsi ce qui différencie le concile réellement œcuménique et celui qui ne l'est qu'en apparence, c'est que le premier déclare la vérité, et que le second déclare l'erreur. Or, qui en juge souverainement? C'est l'Église. Donc l'Église seule est infaillible.

L'auteur continue : « On ne dit donc pas simplement aux fidèles, comme l'a fort judicieusement remarqué M. Nicole[1], qu'ils doivent déférer à tout concile se disant universel; mais on leur dit qu'ils doivent déférer à tout concile universel légitime et qui a les conditions requises. Or, sans s'embarrasser de l'examen de ces conditions, ils ont une marque évidente que le concile qui se dit universel doit être reçu pour tel,

1. Prétendus Réf. conv. de schisme. Part. II, ch. VII, p. 83.

dans l'acceptation qu'en fait l'Église. Avant cela l'autorité des conciles n'est pas encore notoire aux simples, et après cela ils n'en peuvent plus douter, puisque ce consentement même serait capable de rectifier le défaut de formes qui se serait rencontré dans les conciles. »

Je demande comment l'acceptation pourrait rectifier le *défaut de formes*, si elle ne porte pas sur le fond?

Du Saussoi reprend : « C'est ce qui faisait dire au pape Gélase que par un synode légitime il fallait entendre « celui qui avait prononcé en faveur de la foi et « de la communion catholique, conformément aux « saintes Écritures, à la tradition des saints Pères et « aux règles ecclésiastiques, qui est reçu de toute « l'Église, et surtout approuvé du siége apostolique. » Il ajoutait que « le premier siége était dans une plus « étroite obligation que tout autre d'exécuter les dé- « crets, » non pas de toutes sortes de conciles, mais « de ceux qui sont approuvés par le consentement de « l'Église universelle[1]. »

Sur ce passage déjà cité en partie, nous avons observé que les paroles de Gélase impliquent l'examen du fond aussi bien que de la forme. Autrement, pourquoi mentionner la *conformité à l'Écriture, à la tradition des Pères*, et ne pas se contenter de la *conformité aux règles ecclésiastiques ?*

1. Ep. ad episc. Dardaniæ. Labbe, t. IV, p. 1203.

Du Saussoi[1] emprunte à Dupin une raison illusoire : « Il en est, dit celui-ci, du concile comme des livres canoniques. Ce n'est pas l'Église qui rend l'Écriture infaillible, c'est l'inspiration du Saint-Esprit ; mais c'est l'Église qui déclare qu'un tel livre est canonique ou divinement inspiré. Il en est de même des décisions des conciles généraux. Ce n'est pas l'acceptation de l'Église qui les rend infaillibles, c'est l'assistance du Saint-Esprit que Dieu a promis à son Église et au concile général qui la représente. Mais l'Église déclare, par son acceptation, qu'un tel concile est général, et quand l'Église reçoit un concile comme général, elle regarde ses décisions en matière de foi comme infaillibles[2]. »

Dupin suppose que les conciles généraux ont une infaillibilité propre comme l'Église. Je crois avoir suffisamment démontré le contraire. Je me borne à rappeler la preuve la plus sensible. Admettez l'infaillibilité des conciles œcuméniques, et tous les membres de l'Église qui n'y assistent pas, cessent d'être juges. Pour ne parler que des évêques, je ne sais si le concile de Trente en compta plus de deux cents ; donc tous les autres, c'est-à-dire les deux tiers ou les trois quarts, n'eurent point le droit d'examiner les décisions de ce tiers ou de ce quart, qui seul forma l'Église

1. Lettre IIe d'un théol. à M. de Soissons.
2. Doct. chrét., p. 328.

et jouit du privilége que tous les évêques, tous les prêtres et les laïques ont ensemble reçu de ne point errer. Qui croirait à un tel prodige?

Quand il a fallu savoir si un ouvrage appartenait à la révélation et qu'on a découvert d'où il venait, la question a été résolue. Mais si on n'a pu le découvrir, quel autre moyen restait-il que d'apprécier la doctrine? C'est ainsi, sans doute, qu'on élagua de la liste des Écritures les faux évangiles publiés sous les noms de Pierre, de Thomas, de Matthias, et les actes d'André, de Jean et des autres apôtres, dont parle Eusèbe[1].

« Cette approbation, dit Du Saussoi, par laquelle l'Église doit nous manifester les conciles légitimes..., ne regarde pas seulement les évêques qui n'auraient point eu de part à la décision, elle ne regarde pas seulement les pasteurs inférieurs, dont l'accord doit être unanime avec les premiers pasteurs, en un mot elle ne regarde pas seulement le corps des pasteurs, mais elle doit être émanée du corps entier de l'Église prise dans son universalité, *en tant qu'elle comprend en corps tous les ordres qui la composent, pape, évêques, prêtres et laïques;* parce que cette approbation doit caractériser la doctrine de tout le corps, et par conséquent elle doit être émanée de tout le corps... J'ai dit que l'acceptation de l'Église devait être émanée

1. Hist. de l'Égl., l. III, ch. xxv.

de tout le corps, en tant même qu'il comprend les simples fidèles; car ces fidèles étant partie de l'Église, ils doivent en professer la foi, ils doivent avoir la même doctrine et concourir à former ce *concert*, cet *accord* et cette union très-unanime d'où découle *l'autorité de l'Eglise.* » Arrêtons ici Du Saussoi. Puisque les laïques concourent à former l'*autorité de l'Église*, ils participent à son autorité et ils jugent par conséquent avec autorité; en d'autres termes, tous les membres de l'Église étant supérieurs à chaque membre, chaque membre est subordonné à tous, et lorsque la discussion se trouve épuisée, il doit être soumis à leur jugement.

Qu'importe que l'auteur ajoute : « Il ne faut pas conclure de ce que le sentiment commun des simples fidèles a tant de part à l'approbation qui consomme les décisions de l'Église, ou à la réprobation dont elle frappe les erreurs qui voudraient s'introduire sous l'apparence de la vérité, il ne faut pas, dis-je, en conclure que nous rendons les peuples juges de la doctrine, que nous les égalons à ceux dont ils doivent écouter les instructions[1] ? »

Mais précisément vous les rendez *juges de la doctrine*. Et pourquoi vous en défendre, quand réellement ils le sont? Cependant, avec une autorité moindre que

1. Lettre IIe d'un théol., p. 15, 16 et 18.

celle des pasteurs, auxquels vous ne les égalez point[1].

Agier professe sans détour que les laïques ont droit de juger de la foi; Du Saussoi l'avoue pour ainsi dire, tout en le niant.

« Les fidèles, dit-il, doivent avoir beaucoup de zèle contre les nouveautés pernicieuses qu'on voudrait introduire dans la foi et dans la morale, et conserver un attachement sincère et inviolable à la doctrine qu'ils ont apprise dès leur enfance, et qu'ils ont sucée avec le lait de la religion; ils ne doivent pas souffrir qu'on leur enlève ce précieux dépôt de la foi qu'ils ont reçue et dont ils rendront à Dieu un compte exact, et ils doivent beaucoup s'éloigner de ceux qui la mettent en danger, en condamnant le langage et les expressions dont elle se sert.

« Ils ne doivent pas se laisser éblouir par les grands termes d'obéissance et de soumission au pape, dont on se sert pour engager les simples dans l'erreur, et pour les attacher par une conduite aveugle à une Constitution dont il ne connaissent pas assez le mal. L'obéissance ne peut jamais obliger à recevoir ce qui vient de quelque supérieur que ce soit, fût-ce un apôtre ou un ange, lorsque cela est contraire à la loi de Dieu et à l'esprit de la religion : elle ne doit donc point faire recevoir une bulle qui est récusable par tant

1. L'auteur avait écrit en marge : « Ceci a peut-être besoin d'être développé. » ÉD.

de raisons, et cette désobéissance prétendue dont les constitutionnaires accusent les opposants, est purement chimérique[1]. »

Comme Agier, Du Saussoi et les autres soustraient à l'examen les décisions des conciles généraux. De même que lui, ils se fondent évidemment sur une prétendue délégation. Fénelon a saisi la vérité : « Le concile n'est pas l'Église, mais seulement sa représentation, comme il a souvent été dit, tant dans le concile de Constance que dans celui de Bâle; c'est-à-dire que les évêques qui assistent au concile, y sont députés par toutes les Églises de toutes les nations catholiques, pour, au nom de l'Église universelle, déclarer ce que cette Église universelle pense et quelle est sa tradition. Ces légats sont donc ainsi les mandataires de toutes les Églises, et il leur est défendu d'excéder en quoi que ce soit leur mandat. D'où il est évident, que si cinq cents évêques, comme nous en avons des exemples dans l'assemblée de Rimini et dans celle de Constantinople contre les images, excédaient leur mandat de déclarer la foi commune, l'Église universelle, dont ils sont seulement les mandataires et les simples représentants, ne ratifierait pas leur définition et la rejetterait au contraire. Il est clair comme le jour qu'à l'Église universelle seule appartient d'envoyer librement et à son

1. Lettre IIe à M. de Soissons, p. 317.

choix des mandataires pour déclarer la foi commune. Tirez-en cette conclusion nécessaire que la principale force et la souveraine autorité des conciles ne vient pas de leur convocation ou de leur définition, mais seulement de la confirmation par laquelle l'Église universelle ratifie tout ce qui a été fait par les mandataires qu'elle a délégués[1]. » Suivant Fénelon, c'est bien la doctrine qui est pesée quand on reçoit les conciles. En conséquence, il met exclusivement l'infaillibilité dans l'Église. « Ceci, dit-il[2], nous semble digne d'une observation attentive, que, selon le cardinal d'Ailly, l'infaillibilité promise était accordée par quelques-uns à l'Église universelle seule, et non pas au concile général. Il dit en effet[3] : « Cependant, selon quelques-« uns, cela est le privilége spécial de l'Église univer-« selle, qui ne peut errer dans la foi, bien qu'on le « croie pieusement du concile général, lorsqu'il s'ap-« puie sur la divine Écriture, ou sur une autorité inspi-« rée par l'Esprit-Saint; d'ailleurs, nous lisons qu'il a « souvent erré. » En effet, le concile, quelque nombreux qu'il soit, s'il ne s'y joint l'autorité du chef et le

1. De summi pontif. auctorit., ch. XXXIV; traduct. française de M. Guérin. Voir aussi ch. XXXV.

2. *Ibid.*, p. 139.

3. Secundùm aliquos, hoc est speciale privilegium universalis Ecclesiæ, quæ non potest errare in fide, licet hoc idem piè credatur de concilio generali, videlicet quandò innititur divinæ scripturæ, vel auctoritati quæ sit à Spiritu Sancto inspirata; aliàs sæpè errasse. *De Eccles. concil. etc., auctorit.* Append. op. Gers., t. II, p. 958.

consentement du reste du corps, n'a pas l'autorité plénière de l'Église universelle. » On sait que Fénelon exagère le pouvoir du pape; mais ce n'est pas de quoi il s'agit maintenant.

Comme ceux qui veulent le concile infaillible n'entendent nullement que l'Église cesse de l'être, il se rencontre deux infaillibilités dans l'Église. Or, le concile n'étant composé que de la minime partie de l'Église, il s'ensuit que cette minime partie est aussi infaillible que l'Église même, ce qui est absurde.

Il semble qu'on puisse joindre Duguet à Agier. « Les prêtres, dit-il[1], avaient eu anciennement plus de part aux conciles provinciaux..., et le peuple même y était quelquefois appelé. Saint Cyprien écrivant à son peuple, *fratribus in plebe consistentibus*, touchant la réconciliation de ceux que la persécution avait abattus, lui dit que c'est une chose qui doit être décidée par le jugement des évêques et de ceux d'entre les fidèles qui ont conservé leur innocence et la foi. « Quand la paix « nous aura été rendue, nous pourrons, de retour dans « notre église, en délibérer en assemblée générale, et « soumettre la question à votre jugement... Que l'on « attende mon retour, afin que, quand la miséricorde « divine nous aura rendus à la liberté, revenus au mi- « lieu de vous, nous puissions réunir à nous plusieurs « de nos collègues dans l'épiscopat, en présence des

1. Conférenc. ecclésiast., t. II, p. 325.

« confesseurs et de notre peuple, examiner les lettres « et les demandes des martyrs, d'après les règles de la « discipline. »

« Les martyrs et les confesseurs de Rome, dont Moïse et Maxime, qui étaient prêtres, étaient les plus illustres, dans une de leurs lettres à saint Cyprien qui sont parmi celles de ce Père, témoignent qu'ils sont du même sentiment : « Comme vous le dites « fort bien, il faut user de beaucoup de retenue et « de circonspection, lorsqu'il s'agit d'un crime aussi « grave qui a fait de prodigieux ravages par toute « la terre, et pour cela consulter les évêques, les prê- « tres, les diacres, les confesseurs, les laïques même « qui n'ont pas fléchi. »

« Les ecclésiastiques de Rome, que saint Cyprien avait aussi consultés, après avoir mis la chose en délibération et après l'avoir examinée, ne se contentèrent pas de lui écrire leur sentiment ; mais ils jugèrent à propos que dans une affaire de cette importance, on prît celui des évêques, des ecclésiastiques du second et du troisième ordre, et qu'on écoutât même les laïques que la grâce avait conservés dans la dernière tempête. « Pour une affaire d'une si haute importance, « il serait à propos d'attendre que la paix soit rendue « à l'Église, afin d'en pouvoir délibérer en commun, « en prenant l'avis des évêques et des prêtres, des dia- « cres, des laïques même restés constamment fidèles...

« Un décret ne saurait être ferme à moins d'être re-
« vêtu d'un consentement général[1]. »

« Il est vrai que le peuple ne conserva pas longtemps cet honneur, et que les exemples où il a été consulté sur les matières de la religion sont rares. Mais les prêtres eurent longtemps une grande part aux affaires ecclésiastiques, et cette coutume paraissait avoir son fondement dans l'Écriture. » Et ailleurs : « Il y a dans le royaume des évêques qui jugent de tout dans des congrégations. Toutes les affaires s'y proposent, s'y examinent et s'y décident, et ces congrégations sont composées des plus habiles du clergé et de l'état régulier[2]. »

Duguet apporte plusieurs exemples fort connus de l'intervention populaire. Au concile de Jérusalem sur les observances légales, la résolution fut prise au nom des apôtres, des prêtres et des frères. Qui écrivit la lettre synodale du concile d'Antioche qui déposa Paul de Samosate? Ce furent les évêques, les prêtres, les diacres et l'Église. Au concile d'Elvire, avec les évêques, il y avait vingt-six prêtres, les diacres et tout le peuple, *omni plebe*. Le IIe concile d'Orange contient des souscriptions de laïques. Je passe les termes si formels des conciles de Tarragone et de Tolède sur la présence des simples fidèles aux conciles provinciaux ; Agier les a cités.

1. Traduct. de Guillon.
2. Traité des devoirs d'un évêque, n° 112.

Duguet ajoute : « Je n'entrerai point ici dans la matière des jugements canoniques. Je me contente de remarquer que de toute antiquité les conciles provinciaux ont jugé des matières de la foi et condamné les hérésies[1]. » Or, puisque les laïques en faisaient partie, ils prononçaient sur la foi, et Duguet ne peut manquer de croire qu'ils en avaient le droit.

Dans un ouvrage ayant pour titre : *Les Auteurs des tocsins confondus*, on lit :

« Selon les jésuites, « ce que le pape et les évêques « unis avec lui assurent être la vérité, c'est ce qu'on « doit reconnaître pour la vérité, ils en sont juges ; ni « le peuple, ni les simples prêtres, ni les laïques n'ont « point de caractère pour dire au pape et aux évêques « qu'ils ne disent pas la vérité. »

« Les évêques, les curés et les peuples eurent donc grand tort de rejeter et de dire anathème aux décisions du pape Libère et des conciles de Rimini et de Séleucie. Ils devaient, dans le système erroné de l'auteur, souscrire à l'impiété arienne *pour obéir à l'Église.*

« Si les simples prêtres ni les laïques n'ont point de caractère pour dire au pape et aux évêques qu'ils se trompent, Sophrone, simple moine, ne devait point écrire ni parler contre les monothélites, cette hérésie étant soutenue par les patriarches d'Antioche, d'Alexan-

1. Confér. ecclés., p. 328.

drie et de Constantinople et par un grand nombre d'évêques, et tolérée du moins par le pape Honorius. Suivant ces maximes pernicieuses, Eusèbe, simple avocat, est coupable de révolte pour s'être opposé à Nestorius, son évêque et son patriarche. Saint Célestin félicita pourtant les fidèles de Constantinople de ce qu'ils avaient rejeté heureusement ses blasphèmes : *Beatus grex,* disait ce grand pape, *cui dedit Deus et de pascuis judicare.* Si les jésuites eussent été de ce temps-là, ils lui auraient appris les règles de l'Église et les véritables devoirs des peuples.

« Je vois bien, mes Pères, que c'est aux curés, aux chapitres, aux communautés, et surtout aux Facultés de théologie de Paris, de Reims et de Nantes, que vous en voulez ici ; mais les *Réponses* des docteurs et des universités au *Mémoire* des vingt-huit évêques et les factums de Reims ont si bien montré le droit que le second ordre a de connaître de la doctrine, que je ne crois pas que vous osiez le leur contester davantage. *L'Apologie des curés,* qui vient de paraître, met encore dans un plus grand jour la part qu'ils ont toujours eue depuis les apôtres au gouvernement de l'Église[1]. »

L'écrivain affirme nettement le droit des prêtres. Il semble reconnaître aussi celui des simples fidèles ; néan-

1. N° 76.

moins, comme il ne s'explique pas suffisamment et qu'il est possible qu'il s'égare dans la chimérique distinction de jugement juridique et de jugement naturel, je n'ose le ranger avec Duguet et Agier.

Peut-être qu'il n'en est pas ainsi de Montazet, archevêque de Lyon. Il publia des *Institutions théologiques* qui furent vivement critiquées par Pey. Un des reproches, c'est « de mettre les pasteurs du second ordre au nombre des juges dont le suffrage est requis, comme celui des évêques, pour donner aux décrets de l'Église le caractère de jugements irréformables dans les matières de dogme et de discipline ; » c'est que « la décision d'un concile général de tous les évêques du monde sera encore insuffisante si elle n'est *confirmée par l'autorité très-concordante de l'Église répandue partout*, c'est-à-dire non-seulement par l'autorité des pasteurs du second ordre, des prêtres et de tout le clergé, mais encore des *simples fidèles*, puisque ceux-ci sont aussi membres de *l'Église répandue partout*, et jusqu'alors les articles resteront indécis[1]. » On voit que Pey accuse Montazet de constituer les prêtres et les laïques juges de la foi, et les défenseurs de Montazet ne le nient point. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 11 dé-

1. Observations sur la théologie de Lyon, intitulée : Institutiones theologicæ, auctoritate D. D. archip. Lugdun., ad usum schol. suæ diœcesis editæ. Lugduni, è typis fratrum Périsse, 1784 ; p. 9 et 15.

cembre 1786, qui s'élèvent avec indignation contre Pey, prouvent qu'en effet les prêtres ont part aux jugements de l'Église. Quant aux laïques, après avoir transcrit les paroles de Pey, elles citent un passage de Bossuet, sans autre explication. Mey se tait sur ce double chef, quoiqu'en 1787 il ait consacré un volume de plus de 400 pages à réfuter les *Observations*.

Selon Tamburini, « les prêtres de second ordre ont toujours été considérés comme juges même de la foi, conjointement avec les évêques. Certainement, à l'exemple des apôtres, l'Église a toujours eu coutume d'admettre les prêtres dans les synodes, non-seulement particuliers, mais même généraux, et de les considérer comme juges conjointement avec les évêques. Il suffit d'avoir quelque teinture de l'histoire ecclésiastique pour être convaincu de cette vérité... Je sais que pour diminuer les droits primitifs des prêtres on a imaginé la distinction du vote consultatif et du vote délibératif ou décisif, et qu'en laissant le dernier aux évêques, on n'accorde aux prêtres que le premier. Telle est la force de la vérité qu'elle ôte le courage de la combattre à découvert et que pour l'affaiblir on est obligé d'avoir recours à des sophismes. L'antiquité n'a jamais eu une semblable idée à l'égard des prêtres. Les évêques, persuadés que ceux-ci participaient avec eux au même sacerdoce, étaient également convaincus qu'ils avaient part à leur pouvoir judiciaire, bien qu'ils leur demeurassent

subordonnés[1]. » L'auteur avertit que pour ne pas se trop éloigner de son but, il ne parlera point du peuple dans cet ouvrage.

De 1838 à 1848 a paru un journal port-royaliste, la *Revue ecclésiastique*. Que pensait-elle de la question qui nous occupe? Écoutons[2] : « A l'époque des déplorables disputes qui ont troublé l'Église de France pendant la première moitié du dernier siècle, les pasteurs du second ordre, en fort grand nombre, réclamèrent en faveur de l'ancienne doctrine. Pour affaiblir leur témoignage, on s'avisa de mettre en vogue un système dont vainement on chercherait quelques traces dans les écrits des Pères. Ce système consiste à distinguer *l'Église enseignante* et *l'Église enseignée,* et à composer l'Église enseignante des seuls premiers pasteurs, unis à l'évêque de Rome. C'est, comme l'on voit, dépouiller les prêtres et les pasteurs du second ordre, de la part qui leur est si clairement assignée par l'Écriture et la tradition, dans l'enseignement des fidèles et dans le gouvernement de la république chrétienne. Cette frivole distinction, imaginée par l'esprit de domination, fut accueillie par certains prélats qui en firent un usage intolérable contre les prêtres de leurs diocèses. D'autres aussi, qui étaient occupés de tout autre chose que de l'honorable fonction d'enseigner à leurs peuples la doctrine des apôtres,

1. Vraie idée du saint-siége, p. 34.
2. Tom. X, p. 72.

aimèrent à s'arroger exclusivement le titre fastueux d'*Église enseignante*.

« Mgr Affre adopte ce système et lui donne place dans son catéchisme, p. 116.

« On appelle, dit M. Affre, les évêques unis au sou-
« verain pontife l'*Église enseignante* ou SIMPLEMENT
« L'ÉGLISE. Eux seuls forment l'Église *enseignante*,
« parce que c'est à eux seuls que Jésus-Christ a dit :
« *Allez, enseignez, je suis avec vous jusqu'à la fin des*
« *siècles*. »

« Contre la nouveauté de ce système erroné, il nous serait facile d'accumuler un grand nombre de passages tirés de l'Écriture, des saints Pères, des catéchismes, etc., qui démontreraient combien la preuve que le prélat voudrait tirer en sa faveur de ce que ces paroles : *Allez, instruisez*, etc., ont été dites aux seuls apôtres, est caduque et sans force.

« Mais, au lieu de surcharger notre travail de ce grand nombre de citations, nous demandons à nos lecteurs de trouver bon que nous placions sous leurs yeux un seul extrait, emprunté au *Traité de l'Église*, par l'abbé de la Chambre, docteur de Sorbonne, auteur qui ne saurait être suspect ni à Monseigneur ni à ses théologiens; on a de lui, dit Feller, plusieurs écrits contre le baïanisme, le jansénisme et le quesnellisme.

« Cet extrait est un peu long, mais le sujet y est traité avec tant de lucidité, les parties qui le compo-

sent sont si bien liées, qu'il nous a paru impossible d'en rien retrancher sans en altérer le sens, et nous sommes persuadés qu'on nous saura gré d'avoir transcrit ce beau passage :

« Voici les termes dont le Sauveur du monde s'est servi en donnant la mission à ses apôtres : « Toute « puissance m'a été accordée dans le ciel et dans la « terre. Allez donc et instruisez tous les peuples, « les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du « Saint-Esprit... Assurez-vous que je serai toujours « avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » Cette promesse est positive ; il faut qu'elle ait son entier accomplissement, parce qu'elle est absolue et que rien n'est capable d'empêcher réellement l'exécution d'un arrangement que Dieu n'a fait dépendre d'aucune condition. Or, que nous annonce la promesse solennelle dont il s'agit? Plusieurs vérités qui font clairement entendre que les prêtres sont associés avec les évêques au ministère évangélique, et qu'ils jouissent tous des priviléges qui y sont attachés. Entrons dans le détail.

« La promesse dont il est ici question démontre que l'Église n'est composée que de deux sortes de personnes : de celles qui donnent des enseignements et de celles qui les reçoivent, de celles qui administrent et de celles qui sont l'objet du ministère, ou, ce qui revient au même, de pasteurs et de fidèles, de chefs et de brebis. Il faut nécessairement que les prêtres appar-

tiennent à l'une ou à l'autre de ces deux classes; les mettre dans la classe des simples fidèles[1], c'est les confondre avec le peuple, c'est les avilir et avancer une erreur que l'Église a anathématisée dans tous les siècles. On doit donc les regarder comme de vrais pasteurs.

2. « Quelles sont les fonctions des ministres de l'Évangile? Elles se réduisent à l'administration des sacrements et à la prédication des vérités catholiques. Les prêtres ont donc l'autorité et d'instruire et d'administrer : il n'y a qu'un seul sacerdoce dans la nouvelle alliance. Tous ceux, par conséquent, qui en sont revêtus et honorés, participent aux mêmes fonctions. Les évêques, il est vrai, possèdent la plénitude de la puissance spirituelle; mais les prêtres en possèdent une portion dont on ne peut les dépouiller sans crime. Ils tiennent de Jésus-Christ même, en vertu de leur ordination, le pouvoir d'administrer les sacrements et d'instruire. Voici ce que les évêques leur disent en les élevant au sacerdoce : « Il faut que le prêtre offre, bé« nisse, qu'il préside, qu'il prêche et qu'il baptise. » Ils sont donc chargés par état de la conservation du sacré dépôt de la foi, et il est absolument faux que les

1. Eh! dans quelle autre classe pourrait-on les mettre, si on les exclut de l'Église enseignante? — *Mettez-les où vous voudrez*, répondait froidement l'archevêque Langlet. Quel langage!
(N. d. R.)

évêques en soient seuls dépositaires. Vouloir que les prêtres se taisent pour ne laisser parler que les évêques, les réduire à la qualité de simples exécuteurs de leurs règlements, prétendre qu'ils ne sont établis que pour notifier leurs décisions, et soutenir qu'ils sont absolument sans autorité, c'est avancer des maximes diamétralement contraires à l'institution divine du sacerdoce, et qui la combattent dans ce qu'elle a de plus sacré. Les soixante et douze disciples, au ministère desquels les prêtres ont succédé, n'étaient point apôtres, et cependant ils avaient droit d'annoncer aux peuples les dogmes de l'Évangile et de se faire obéir, puisque Jésus-Christ a ordonné qu'on écoutât leurs instructions comme les siennes propres : « Celui qui vous écoute « m'écoute ; celui qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise méprise mon Père qui m'a envoyé. »

3. « Les prêtres sont les dispensateurs des mystères de Dieu et des vérités de l'Évangile. Malheur à eux, s'ils donnent les choses saintes aux chiens, et s'ils annoncent aux peuples des doctrines perverses et corrompues. Ils doivent donc, d'un côté, examiner avec soin si ceux qui se présentent au tribunal pour obtenir la rémission de leurs péchés, sont dignes de la participation aux sacrements, et de l'autre, ils sont tenus d'étudier, avec l'attention la plus scrupuleuse, l'Ecriture et la tradition, pour y puiser les vérités saintes

dont ils doivent instruire le peuple. Dans l'un et l'autre cas, ils ont incontestablement la qualité de juges. Ils en sont revêtus dans le tribunal intérieur de la pénitence, puisque ce sont eux qui décident de l'état des pécheurs, soit par rapport à leur croyance, en jugeant si leurs sentiments sur la foi sont conformes à la révélation, soit par rapport à leur conscience, en jugeant s'ils sont réellement convertis. On ne peut leur disputer le même caractère lorsqu'ils enseignent. Dans cette circonstance, ils annoncent au peuple qu'il doit croire tels ou tels dogmes, et ils ne prêchent avec sagesse et avec prudence tels ou tels points de doctrine, qu'autant qu'ils jugent que ces mêmes points de doctrine font réellement partie du sacré dépôt. L'autorité d'instruction que les prêtres possèdent, suppose essentiellement en eux deux pouvoirs inséparables, celui d'examiner et celui de décider. Revêtus de l'autorité de l'enseignement, ils doivent sans contredit approfondir les vérités de la religion. Sans cela, ils risqueraient de se tromper et de séduire les autres. Dès qu'ils ont examiné si tels ou tels dogmes font ou ne font point partie des vérités catholiques, ils sont en droit de juger, et ce n'est qu'en conséquence de leur jugement qu'ils peuvent sagement prendre le parti de les notifier aux fidèles.

4. « C'est à tous ceux que Jésus-Christ a chargés de l'administration des sacrements et de l'instruction des

peuples, que Jésus-Christ a adressé ces célèbres paroles : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*. Or, les évêques ne sont pas les seuls qui soient chargés de l'exercice de ce saint ministère : les prêtres y ont quelque part. Le Sauveur du monde les y a associés sous les yeux des premiers pasteurs, et par conséquent, la promesse dont il est ici question concerne les prêtres aussi bien que les évêques, quoique ceux-ci tiennent le premier rang dans l'ordre hiérarchique des ministres de l'Évangile.

« On nous objectera sans doute que les apôtres étaient seuls avec le Sauveur du monde, quand il leur dit : *Je suis avec vous tous les jours*, et qu'en conséquence, il faut concentrer en eux et dans leurs successeurs l'effet de cette divine promesse. M. Bossuet n'a jamais été frappé de ce raisonnement. Il remarque avec raison que *c'est à la communion des pasteurs et des troupeaux que Dieu a promis d'être avec elle tous les jours*[1]. Saint Matthieu nous apprend, il est vrai, que les onze apôtres se rendirent en Galilée, et que Jésus-Christ leur fit la promesse dont il est ici question ; mais il ne leur dit point qu'il n'y eut qu'eux qui se trouvèrent à cette entrevue de Jésus-Christ. On ne trouve cette exclusion, ni dans l'Écriture, où on ne peut la mettre sans témérité, ni dans les Pères, qui sont les interprètes

1. IIe Instruct. sur l'Église.

nés des livres saints. Estius, Emmanuel Sa, Tirin, Menochius et Corneille de la Pierre prétendent que les soixante-douze disciples, au ministère desquels les prêtres succèdent, étaient présents lorsque le Sauveur du monde prononça ces célèbres paroles : *Je suis avec vous tous les jours,* et que c'est à tous les ministres en la personne des apôtres qu'il les a adressées. D'ailleurs il est assez inutile de remarquer que les apôtres étaient seuls quand Notre-Seigneur leur dit : *Allez, instruisez toutes les nations,* pour en conclure que cette parole : *Je suis avec vous tous les jours,* ne regarde que les évêques. Cette conséquence ne suit pas nécessairement du principe. Les apôtres étaient certainement seuls avec Jésus-Christ, lorsqu'après avoir consacré et distribué son corps et son sang, il leur dit : *Faites ceci en mémoire de moi;* et néanmoins il est indubitable que cette parole s'adressait à tous les prêtres à qui il donnait le pouvoir de consacrer. Les apôtres étaient seuls avec Jésus-Christ, quand huit jours après sa résurrection, il leur dit : *Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez;* et cependant il est de foi qu'il donnait ce double pouvoir aux prêtres, qu'il établissait, dit le concile de Trente[1], ses vicaires et juges des consciences. Qu'on n'allègue donc point que les

1. Sess. de pœnitentiâ, cap. XIV.

apôtres étaient seuls quand il leur a été dit : *Je suis avec vous tous les jours*, pour en inférer que cette promesse ne regarde que les évêques, et que les prêtres n'y ont aucune part. Les apôtres, dans cette occasion, représentaient tous les ordres de l'Église, les fidèles, les prêtres et les évêques. Comme apôtres ils figuraient les premiers pasteurs, qui sont les évêques. Comme prêtres, ils figuraient les ministres du second ordre, qui devaient baptiser et instruire sous les yeux des premiers pasteurs. Comme fidèles, ils figuraient les simples chrétiens, qui devaient être instruits par le corps des ministres de l'Évangile. Aussi voyons-nous dans la tradition que c'est à toute l'Église, en tant que composée de pasteurs qui enseignent et qui administrent les sacrements, et de fidèles qui reçoivent des pasteurs les sacrements et l'instruction, que Jésus-Christ a dit : *Je suis avec vous tous les jours. Quod dixit : Ecce ego vobiscum sum, universæ promisit ecclesiæ.* Ce sont les paroles de saint Augustin[1]. »

« A ces belles pages, ajoutons une observation ; c'est que si le principe enseigné par M. Affre était exact, il faudrait en conclure que saint Augustin connaissait bien peu les prérogatives de l'*Église enseignante*, lui qui oppose à Julien le suffrage de saint Jérôme, conjointement avec celui des évêques, et qui prévient

1. Continuat. du Traité de l'Égl., t. I, p. 323.

à dessein la difficulté qu'on pourrait lui faire sur ce que saint Jérôme n'était que prêtre.

« Saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Vincent de Lerins, saint Maxime, saint Jean Damascène, le vénérable Bède, Alcuin, saint Thomas, saint Bernard, saint Vincent de Paul, que le nouveau bréviaire de Paris qualifie (avec beaucoup d'exagération) *lux cleri*, lumière du clergé (hymne des deuxièmes vêpres), et beaucoup d'autres, devront, d'après le système de Monseigneur, être exclus de l'Église, parce qu'ils n'étaient que prêtres. *A fortiori* devra-t-on en exclure saint Luc, saint Justin, Minutius Félix, Athénagore, Lactance, Pallade, Dydime d'Alexandrie, Marius Victor de Marseille, saint Prosper, Hilaire de Syracuse, etc., puisqu'ils n'étaient que laïques. Cependant on n'a jamais refusé à la plupart des uns et des autres le titre de docteurs de l'Église, parce que tous l'ont éclairée et défendue par leurs savants écrits.

« Sans doute, les fidèles laïques n'ont point le droit de dogmatiser avec affectation et d'enseigner avec autorité. Sans doute encore, ils ne sont pas juges dans le même sens que ceux qui proclamèrent les oracles de la foi dans les conciles, et ils n'en ont pas la prétention. Mais on ne doit pas ignorer qu'en matière de dogme, il y a deux sortes de jugements : un jugement d'autorité et de juridiction, et un jugement de choix et de discernement. Or, cette double sorte de jugements

forme aussi un double droit. Car il faut distinguer, d'une part, le droit de juger en matière de foi les personnes et de prononcer contre elles des censures, lorsqu'elles se livrent opiniâtrement à des erreurs contraires à la foi et aux bonnes mœurs; et, d'une autre part, le droit de choisir et de discerner, en qualité de chrétien et de catholique, le sentiment véritable et conforme à la foi de l'Église, d'avec celui qui n'a pas le même caractère, lors surtout qu'en des temps de trouble il s'élève divers sentiments proposés comme de foi par différents partis qui se trouvent dans l'Église.

« Cela étant, il n'y a pas de doute que la première sorte de droit de juger en matière de foi n'appartienne à la puissance ecclésiastique, exclusivement à toute autre. Cette puissance est la seule qui ait autorité pour prononcer des censures avec prudence, et quand il y a raison et nécessité. Mais l'autre droit de juger et d'user de discernement en matière de foi appartient si essentiellement à tout chrétien, que si l'on suppose qu'il pût en être dépouillé, il se trouverait, dans les temps de division et de trouble, incertain et flottant dans sa foi; ce qui est absolument incompatible avec cette qualité qu'on suppose en lui de vrai et fidèle chrétien.

« L'avocat Eusèbe, s'élevant contre les blasphèmes du patriarche Nestorius, faisait usage de ce droit. Qui, d'Eusèbe, simple laïque, ou de Nestorius, patriarche d'une grande église, était, en cette occasion, la voix de

l'Église enseignante? » A notre avis, c'est à tort que saint Maxime est nommé parmi les prêtres; quoique supérieur d'un monastère, on ne voit pas qu'il soit entré dans les ordres.

La *Revue* qui, par la bouche de La Chambre, proclame avec force les droits des prêtres, ne nierait point ceux des laïques si elle était conséquente. Elle rejette la distinction d'Église enseignante et d'Église enseignée; d'où il suit qu'il n'y a qu'une seule Église, à la fois enseignante et enseignée. Les pasteurs enseignent les peuples; les parents enseignent les enfants; les instituteurs enseignent les élèves; ceux qui font des livres, évêques, prêtres, simples fidèles, enseignent tout le monde. S'il surgit des contestations, tous jugent, et par leur accord se produit l'infaillibilité de l'Église; mais les évêques y concourent avec plus d'autorité que les prêtres, et les prêtres avec plus d'autorité que les laïques. La *Revue* aurait dû s'apercevoir que la distinction de jugement d'autorité et de jugement de discernement, n'est pas moins imaginaire que celle d'Église enseignante et d'Église enseignée. Elle-même rapporte un fait qui prouve que les simples fidèles jugent véritablement de la foi.

« Pour réprimer l'hérésie d'Eutychès, Marcien assembla le concile de Chalcédoine. Alors brillait au désert de Bithynie, ainsi qu'une étoile à la voûte azurée, le célèbre abbé Auxence, dont on avait tenté, par

d'odieuses calomnies, de rendre la foi suspecte à l'empereur et aux évêques du concile. Le prince mande le saint abbé, qui d'abord fit quelques difficultés de quitter sa chère solitude; cependant il s'y détermine. L'empereur, voyant cet homme illustre par tant de miracles réduit par les austérités de la pénitence en un état qui fait compassion, conçoit un respect sincère pour sa personne; dans le second des entretiens qu'il a avec lui, il le presse de lui dire s'il reçoit les décisions du concile de Chalcédoine. « Auxence, dit l'auteur de « sa vie, qui ne savait pas encore ce qu'elles conte« naient, et à qui l'on avait fait entendre que l'erreur « y avait été favorisée, répondit : Comment puis-je « approuver ce concile, à moins qu'il ne reconnaisse « que la très-sainte Vierge est mère de Dieu? L'em« pereur répartit : Mais si *vous voyez* que le concile « n'a rien fait ni rien ordonné que pour détruire les « hérésies, ne serez-vous pas de son sentiment? A cela « le saint répondit : Si le concile n'a rien décidé de « contraire à ce qu'ont ordonné les 318 évêques à « Nicée, s'il a déclaré que N.-S. Jésus-Christ s'est « véritablement incarné et s'il n'a pas ôté à la très« sainte Vierge la qualité de mère de Dieu, en ce cas « je communiquerai avec lui, j'entrerai dans ses senti« ments et j'en rendrai grâces à Dieu et à votre piété. « L'empereur l'embrassa aussitôt et le fit conduire « avec honneur dans la grande église de Constanti-

« nople, où le patriarche eut ordre de lui faire lire
« les actes du concile. Auxence les lut avec attention,
« et après *les avoir considérés en la présence de Dieu,*
« il déclara publiquement qu'il s'y soumettait de
« tout son cœur. Après cette déclaration, le saint abbé
« ne pensa plus qu'à rentrer dans sa retraite, où il
« mourut l'an 470 [1]. »

Sur ces paroles, « si le concile n'a rien décidé de contraire à ce qu'ont ordonné les 318 évêques assemblés à Nicée, » on « doit, suivant la *Revue*, présumer que saint Auxence, en faisant une telle réponse, n'admettait pas encore l'œcuménicité du concile de Chalcédoine. »

Ceux qui vont le trouver de la part de l'empereur, lui disent qu'il « a fait venir des évêques de toutes les parties du monde pour agiter et décider les questions qui regardent la foi de l'Église, » et lorsqu'il est arrivé, l'empereur, qui le presse d'approuver les décisions du concile, appelle ce concile *œcuménique*. Le nombre même de six cent trente évêques réunis à Chalcédoine, annonçait un concile général. On n'avait pas dû laisser ignorer à saint Auxence la présence de cette multitude de pontifes. Sans doute qu'étant à peine clos, le concile n'était pas encore reçu par l'Église. Mais d'après la théorie que nous avons réfu-

1. Revue Eccl., t. I, p. 205.

tée et que vraisemblablement la *Revue* partage, l'acceptation se réduisait à voir s'il avait été convoqué et tenu régulièrement. Or, saint Auxence ne paraît s'occuper que des décrets.

De là il suit évidemment que lui et que l'empereur Marcien croyaient qu'en recevant les conciles généraux, on a le droit d'examiner leurs décisions et que les laïques ont le droit de juger de la foi.

Nous venons d'exposer et de discuter les sentiments des port-royalistes sur le sacerdoce extérieur. Le résultat est manifeste. Ils soutiennent hautement que les prêtres sont juges de la foi ; quelques-uns soutiennent que les simples fidèles le sont aussi, et si tous ne le soutiennent pas, c'est qu'ils distinguent faussement la propriété du sacerdoce de l'exercice du sacerdoce ; le jugement naturel ou de discernement, du jugement juridique ou d'autorité ; une infaillibilité passive ou de profession, de l'infaillibilité active ou de jugement. « Michel Thomasius, prêtre de Rome, croit[1], dit Maultrot, qu'on a longtemps ignoré la distinction de la voix consultative et de la voix délibérative, qui ne

1. Ac sanè, ut arbitror, olim non ea erat distinctio inter vocem consultativam et decisivam, quam nostri homines nimiùm subtiles accuratissimè tractaverunt; sed reprobatissimorum quorumcumque, tàm episcoporum quàm aliorum sacerdotum, consultatione tractatâ, id ab omnibus statuebatur, quod pluribus, sapientioribusque fuerat probatum. Michaelis Thomasii Disputationes ecclesiasticæ, Romæ, 1565, p. 84.

doit sa naissance qu'à la subtilité des modernes. Les questions se décidaient par l'avis des évêques et des autres prêtres les plus éclairés, et on arrêtait ce qui avait été approuvé par le plus grand nombre. » Les autres distinctions de jugement de discernement et de jugement d'autorité, d'infaillibilité passive et active, d'exercice et de propriété, de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction, ne sont pareillement que de funestes produits de la scolastique.

CHAPITRE VI

* CONFIRMATION DES DROITS DES PRÊTRES ET DES LAÏQUES, ET RÉFUTATION DE L'*OBSERVATEUR CATHOLIQUE*.

L'*Observateur catholique* admet avec nous que « l'infaillibilité n'est donnée et n'a été promise qu'à l'Église : que les laïques font aussi bien partie de l'Église que les évêques, y compris le pape [1]. » Cependant il refuse aux laïques et aux prêtres le droit de prononcer sur la foi. Il parle de Port-Royal, cite Arnauld et allègue le concile de 1801, célébré par l'Église constitutionnelle.

« Arnauld, dit l'*Observateur* [2], ne reconnaît comme nous qu'aux évêques le droit de parler et d'enseigner au nom de l'Église, et il refuse ce droit même aux prêtres; voici ses paroles : « Il n'y a, dit-il, que les « évêques qui peuvent souscrire les décrets des conciles « généraux [3]. » Le texte porte *doivent* au lieu de *peuvent*, ce qui permet de supposer que d'autres que les évêques ont le droit de souscrire les décrets, mais que les évêques seuls y sont obligés.

1. Numéro 20, p. 212.
2. Numéro 25, p. 16.
3. Œuv., t. XXI, p. 104.

L'*Observateur* ajoute : « Arnauld ne veut pas même que le simple prêtre ait autorité dans le synode diocésain, où cependant l'on agite des questions qui l'intéressent directement : « Dans ces assemblées, les prêtres, « dit Arnauld, ne sont que consultés, et c'est l'évêque « qui est le seul juge[1]. » Quoiqu'aux deux citations il y ait le même renvoi, on ne trouve point celle-ci à la page, ni dans l'écrit dont l'autre est tirée.

Au reste, peu importe. On sait que Saint-Cyran, Arnauld, Nicole, ont exagéré le pouvoir épiscopal. La cause en est visible. La mission de Port-Royal était de combattre les doctrines corrompues des jésuites. Une partie de l'épiscopat l'appuyait ostensiblement. Le livre de la *Fréquente communion*, d'Arnauld, présente dix-neuf approbations d'archevêques ou d'évêques, et le *Rituel d'Alet* vingt-neuf. Les jésuites étant prêtres, et prêtres turbulents et insubordonnés, Port-Royal s'imaginait les accabler en exaltant l'évêque et abaissant, anéantissant devant lui le prêtre.

Les fauteurs du prélatisme étalent avec complaisance un passage d'Arnauld. Dans l'épître dédicatoire au pape Clément IX, de la *Perpétuité de la foi*, il parle ainsi : « Nous savons que tout ce que les théologiens particuliers peuvent contribuer par leurs travaux et par leurs écrits pour ramener au sein de l'Église ceux qui sont

1. Œuv., t. XXI, p. 104.

dans l'erreur, doit être attribué aux premiers pasteurs, c'est-à-dire aux évêques et surtout au souverain pontife qui conduit toute l'Église; car ils ne défendent pas la doctrine de l'Église en leur propre et privé nom, mais au nom de l'Église et de ses pasteurs, et surtout au nom et par l'autorité du prince des pasteurs, et ils ne doivent se regarder que comme des instruments dont ceux qui gouvernent veulent bien se servir. »

Quoiqu'un tel langage soit de lui-même condamné, je crois devoir rapporter les observations de Maultrot. « Tous ces textes, dit-il, sont propres à faire sentir l'inconvénient de ces compliments outrés qu'on regarde comme sans conséquence; ils fournissent des armes aux ennemis de la saine doctrine et de la hiérarchie; ils auraient eu beaucoup moins de danger dans les premiers siècles de l'Église, où les évêques, remplis d'humilité, étaient bien éloignés d'entreprendre sur les droits des pasteurs inférieurs. Qu'on ait fait ces mêmes compliments à la fin du dernier siècle, dans un temps où les évêques ne négligeaient rien pour ériger en dogme leur domination absolue, c'est ce qu'on ne peut pardonner à MM. de Port-Royal, si dignes d'ailleurs de toute vénération. Pesons tous ces mots au poids du sanctuaire, et on verra à quoi ils se réduisent.

« *Tout ce que font les théologiens particuliers pour ramener les hérétiques par leurs soins et par leurs écrits, tout cela doit être attribué aux évêques et par-*

ticulièrement au pape, soit le travail même, soit le fruit du travail.

« Si on disait qu'en cela les théologiens particuliers font tout ce que devraient faire les évêques, on dirait vrai; si l'on disait qu'en cela les théologiens particuliers, rendant service à l'Église entière, en rendent par conséquent aux évêques, qui en sont les gouverneurs en chef, en leur facilitant le moyen de contenir les fidèles dans l'unité et d'y faire rentrer les hérétiques, on dirait vrai encore; mais malgré toute l'humilité du célèbre docteur, jamais je n'attribuerai à Clément IX, ni l'excellent ouvrage de la *Perpétuité de la foi*, ni les heureux effets qu'il a produits; il n'y a pas plus de part que moi, et nous en profitons chacun dans notre ordre, moi en ce que je suis par là confirmé dans la foi de mes pères, lui comme chef visible de l'Église, en ce qu'il aura une plus grande facilité à convaincre les calvinistes d'avoir abandonné l'ancienne doctrine sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Vouloir que cet ouvrage soit attribué au pape, c'est vouloir qu'il en soit jugé l'auteur. Je ne vois rien, dans sa primauté, qui doive faire regarder comme des productions de son esprit tous les livres utiles à l'Église. Le succès d'un livre ne vient d'ailleurs ni de l'auteur, ni des évêques, ni du pape, mais du Père des esprits, qui les tourne où il veut et les ouvre aux vérités enseignées dans un livre. Cette vérité semble

avoir été oubliée pour faire place à un hommage excessif rendu au Pape et aux évêques.

« *Ce n'est pas en leur nom que les théologiens particuliers défendent la doctrine de l'Église; c'est au nom, par l'autorité et la puissance de l'Église, de ses pasteurs et surtout du prince des pasteurs.*

« Je soutiens, moi, que c'est en son nom que le célèbre docteur a fait et a dû faire l'ouvrage de la *Perpétuité de la foi*, et qu'il aurait dû le faire quand le pape et une grande partie des évêques s'y seraient opposés. Il était docteur en théologie; il avait juré sur l'autel des martyrs de verser son sang pour la défense de la vérité : c'était pour lui un devoir, et un devoir étroit, d'employer contre l'erreur les grands talents qu'il avait reçus de Dieu; il en avait le droit et l'autorité comme prêtre et comme docteur.

« Veut-on absolument que cet ouvrage n'ait pu être fait que par l'autorité des pasteurs? Celle de l'archevêque de Paris ne suffisait-elle pas? En quel sens peut-il être vrai qu'un livre de controverse publié dans le diocèse de Paris par un docteur en théologie de la Faculté de Paris, n'a pu être fait qu'au nom, par l'autorité et la puissance du pape?

« Si on veut absolument faire intervenir l'autorité des pasteurs, pourquoi ne parler que des premiers? Un livre de controverse doit être fait au nom de tous les pasteurs qui sont chargés de l'enseignement. Les

évêques le sont-ils seuls? Les curés ne partagent-ils pas avec eux, quoiqu'avec subordinatiou, le droit d'enseigner les fidèles?

« *Les théologiens particuliers doivent se regarder comme des instruments que les gouverneurs de l'Église daignent employer pour lui rendre quelques petits services.*

« C'est porter l'humilité trop loin. Il résulte de ces paroles que les évêques accordent une grâce, qu'ils font une œuvre de surérogation, en permettant aux plus savants théologiens de défendre la cause de l'Église. Eh! qui pourrait soutenir un pareil excès? C'est une condescendance de la part du pape d'avoir permis au grand Arnauld de composer et de publier l'ouvrage de la *Perpétuité de la foi*, comme si le pape, comme si l'archevêque de Paris, qui était le diocésain, eussent pu légitimement y mettre obstacle.

« On s'écriera qu'il ne faut pas prendre à la rigueur et presser ainsi des épîtres dédicatoires, où l'on ne trouve ordinairement que des louanges et des adulations. De là on doit convenir aussi qu'on a tort de vouloir y puiser un dogme, et c'est tout ce que je demande[1]. »

D'ailleurs, si les prêtres ne sont que des instruments du pape et des évêques, s'ils ne peuvent parler qu'au

1. Les Prêtres juges de la foi, part. I, p. 301.

nom d'eux, que signifient donc les approbations de vingt-quatre prêtres qu'Arnauld a imprimées, avec celles des dix-neuf évêques, en tête de la *Fréquente communion?* Ah! si lui, Saint-Cyran, Nicole, avaient vu, comme il arriva au temps de la bulle *Unigenitus*, l'épiscopat se tourner contre leurs principes et le clergé du second ordre les défendre, avec quelle ardeur ils auraient fouillé l'Écriture et la tradition, entassé autorités sur autorités, exemples sur exemples, raisonnements sur raisonnements, pour démontrer que les prêtres sont juges de la foi! Au surplus quelques-uns de leurs disciples qui furent leurs contemporains, Noulleau, *De la police ecclésiastique*, 1665; Boileau, *De l'antique droit du presbytère dans le régime ecclésiastique*, 1674; Duguet, dans ses *Conférences ecclésiastiques*, 1679, avaient révendiqué les droits du second ordre. En 1707, six ans avant cette bulle, Drapier publiait son livre *Du gouvernement des diocèses en commun par les évêques et par les curés.*

« MM. Bordas-Demoulin et Huet, dit l'*Observateur*, professent la plus haute admiration pour l'épiscopat constitutionnel. Eh bien! qu'ils lisent les actes du concile de 1801, et ils y trouveront la réfutation, faite par plusieurs évêques, des ouvrages dans lesquels Maultrot prétendait que les prêtres avaient le droit, comme les évêques, de délibérer dans les conciles et de prononcer sur les questions doctrinales. Qu'auraient-ils dit en en-

tendant MM. Bordas-Demoulin et Huet réclamer ce droit pour les simples fidèles [1] ? »

Il est vrai, Moyse, évêque de Saint-Claude, et Barthe, évêque d'Auch, attaquèrent les droits des prêtres; mais deux prêtres, Frappier et Torcy, les défendirent, et le concile ne prit aucune résolution. Que peut-on arguer de là ? Reymond, évêque de Grenoble et membre du concile, ne partageait pas l'avis de Moyse et de Barthe. « Ce n'est, dit-il, que dans ces derniers siècles qu'on a voulu réduire les droits du second ordre à la voix consultative, de délibérative qu'elle était autrefois [2]. » Il consacre cent vingt pages d'un autre ouvrage [3] à relever ces droits dégradés. Après avoir produit les autorités, anéanti les sophismes, il conclut ainsi: « Nous laissons à présent au lecteur le soin d'apprécièr et de caractériser l'assertion : *Les évêques sont de droit divin les seuls juges de la doctrine*... Il y a peu de vérités catholiques mieux établies que celle que nous défendons ici. Nous l'avons vu. Tous les monuments sacrés lui rendent témoignage. Les Écritures l'annoncent de la manière la plus précise, les conciles y sont formels, de même que les papes, les Pères de l'Église; les souscriptions des prêtres qu'on trouve dans lés conciles, en démontrent

1. N° 25, p. 16.
2. Droits des curés, etc., p. 252.
3. Du gouvernement et du droit des curés, t. II, p. 3.

et l'usage et le droit : les titres augustes de vicaires et de lieutenants de Jésus-Christ, de pasteurs, de docteurs, de comprêtres, de coopérateurs des évêques, d'évêques même et de collègues, dont les Écritures, a tradition, les conciles, les papes et les Pères de l'Église décorent les prêtres, sont en ce genre de preuves une démonstration si achevée, qu'il n'est pas possible de se refuser à la lumière que tous ces monuments, infiniment respectables, présentent à l'esprit. Le prince des ténèbres, prince ambitieux, est seul capable d'avoir enfanté le système de l'*Église enseignante* dans les évêques seuls. »

Je me persuade que presque tous les collègues de Reymond pensaient comme lui. Il serait bien étrange qu'un épiscopat sorti du clergé opposant à la bulle *Unigenitus*, dont sur ce point nous avons montré les sentiments si positifs, déniât aux prêtres le pouvoir de juger en matière de foi. Sans doute, ce pouvoir a été contesté depuis quelques siècles, comme l'observe Reymond après tant d'autres. Mais celui des évêques est-il donc resté sans contestation? Aujourd'hui n'est-il pas rejeté par les évêques eux-mêmes? Cependant en est-il moins solidement établi?

Quant au droit des laïques, qui, suivant l'*Observateur*, aurait tant effarouché les évêques constitutionnels, Frappier les connaissait mieux. « Mais, dit-on, au concile de Jérusalem, il y avait des fidèles

et même des femmes ; donc les fidèles et les femmes même pourraient prétendre, d'après le concile de Jérusalem, qu'ils auraient aussi le droit de juger dans les conciles. Je n'examine point si cette prétention est bien ou mal fondée, ce n'est pas le moment ; mais je dis des fidèles et des femmes qu'ils ont jugé en souscrivant, et il est dit seulement des prêtres qu'ils ont écrit en jugeant. Ainsi le droit des fidèles bien ou mal fondé, ne préjudicie pas aux droits des prêtres[1]. »

Frappier ne semble pas très-loin d'admettre que les simples fidèles peuvent juger dogmatiquement, et si la question se fût engagée là-dessus, le parti qu'il eût pris ne paraît guère douteux. On ne s'aperçoit nullement que le concile ni qu'une partie du concile ait frémi d'indignation. Je crois qu'il n'existe aucune différence réelle entre juger en souscrivant et écrire en jugeant.

En 1763, l'Église port-royaliste de Hollande tint un concile. « Les erreurs de Pierre Le Clerc, retiré en Hollande depuis quelques années, en furent la principale occasion. Mais on y traita plusieurs autres matières importantes de dogme, de morale et de discipline... La canonicité de l'exécution répondit à celle des préparatifs. Les évêques de Harlem et de Deventer et les archiprêtres du diocèse d'Utrecht ayant, chacun

1. Actes du second conc. nation., t. I, p. 221.

dans son département, assemblé de nouveau les pasteurs qui en dépendaient, pour nommer des députés au concile, et tous ces députés s'étant rendus à Utrecht au jour indiqué, M. l'archevêque en fit l'ouverture [1]. » Dans le discours qu'il prononça, il dit : « Puis donc que le caractère propre de la catholicité est de *conserver* fidèlement *la doctrine que les saints Pères nous ont transmise* et de *condamner les profanes nouveautés* [2], comme dit l'apôtre, travaillons à arracher entièrement du champ de l'Église l'ivraie que l'homme ennemi y a semée, autant en punition de nos péchés que par le malheur des temps. Ne décidons rien qui ne soit également saint, juste, rien qui ne soit conforme aux anciens canons, aux décrets des conciles et aux sages règlements de nos prédécesseurs [3]. »

L'épiscopat hollandais croyait-il que les prêtres ne fussent pas juges de la foi ? Les prêtres ne sont-ils venus au concile que pour entendre les évêques leur signifier leurs sentences ?

Qui, s'intéressant aux réformes ecclésiastiques, ne connaît, au moins de nom, le synode de Pistoie, célébré, en 1786, par l'Église port-royaliste de Toscane, sous la conduite de Scipion Ricci, son évêque ? Comme au concile d'Utrecht, les délibérations eurent pour

1. Hist. de l'Égl. d'Utrecht, p. 606.
2. Vincent de Lérins, ch. XXXII.
3. Actes et décrets, p. 15.

objet le christianisme entier. Avec Ricci siégeaient 171 pasteurs, 14 chapelains curés, 14 chanoines, 22 prêtres séculiers et 13 réguliers. Dans sa lettre pastorale pour la convocation, et qui, du reste, roule presque entièrement sur les droits du second ordre, l'évêque de Pistoie déclare que le synode est appelé pour *délibérer et décider ensemble*. Toute explication serait superflue.

Or, le membre le plus influent de l'Église constitutionnelle, son chef moral, Grégoire, évêque de Blois, approuvait ces deux assemblées, pour ne pas dire qu'il les admirait. « En 1763, dit-il, l'Église épiscopale de Hollande tint un concile national dont les actes, plusieurs fois réimprimés, ont eu pour apologistes entre autres M. de Trautmansdorf, évêque de Kœnigsgratz... Dans le synode général de Pistoie, qui eut lieu en 1786, on suivit rigoureusement les formes antiques, usitées pour ces sortes d'assemblées. Là se trouvaient non-seulement les curés du diocèse, qui compte environ deux cents paroisses, mais encore des théologiens et des canonistes très-éclairés, Palmieri, Tamburini, de Vecchi, Longinelli, Tanzini, etc., honorablement connus par leurs ouvrages. Aussi les discussions furent-elles brillantes et profondes [1]. »

Selon Tabaraud, étranger à l'Église constitutionnelle, mais port-royaliste, « les prêtres, dans la pri-

1. Essai hist. sur les lib. de l'Égl. gall., nouv. édit, p. 370 et 510.

mitive Église, jugeaient avec l'évêque[1]. » « Souvent les prêtres, dit Lanjuinais[2], et quelquefois les laïques, ont eu voix, même dans les conciles généraux. Par exemple, au concile de Constance, on admit, avec voix délibérative, des docteurs laïques[3]. » On sait que Lanjuinais était un adhérent de Port-Royal et de l'Église constitutionnelle, versé dans la théologie, et qu'il avait professé le droit canon.

L'*Observateur* continue : « Nous pourrions encore citer à ces Messieurs bien d'autres autorités irrécusables. Contentons-nous de celle de Bossuet. Dans l'assemblée de 1700, qui cependant n'était pas un concile et où les prêtres étaient députés aux mêmes titres que les évêques, Bossuet s'opposa aux prétentions des prêtres qui voulaient délibérer sur des questions doctrinales, et dit ouvertement que les évêques en avaient seuls le droit. L'avis de Bossuet fut suivi par l'assemblée. »

Les paroles de Bossuet sont infidèlement relatées. Les voici, d'après Bausset : « Il est certain que le second ordre ne doit point avoir voix délibérative, et c'est mon avis, quoiqu'il y ait des exemples contraires[4]. » Dans *les Pouvoirs constitutifs de l'Église*,

1. Inamovibilité des past. du 2e ordre, p. 11.
2. Œuv. T. III, p. 427.
3. *Art de vérifier les dates,* tableau des conciles.
4. Hist. de Bossuet, l. XI, art. 6.

je les ai réfutées par cette simple observation : Une masse d'exemples montrent le second ordre délibérant avec le premier; ou il a voix délibérative, ou l'Église s'est constamment trompée sur les organes de son infaillibilité. Mais quand le second ordre n'aurait jamais délibéré avec le premier, il n'en résulterait pas que celui-ci décide tout seul, sans le concours de l'autre. Depuis quelque temps, le second ordre avait été privé du droit de juger dans les assemblées du clergé de France. Peut-être que Bossuet n'a en vue que ces assemblées et ne condamne point ce qui se ferait ailleurs.

Ouvrons l'*Histoire des Variations :* « Il ne s'agit pas de savoir, dit-il, si le parlement anglais, un corps séculier dont les actes reçoivent du prince leur validité, peut décider sur les matières de la foi et *s'en réserver la connaissance*, c'est-à-dire se l'attribuer et l'interdire aux évêques, à qui Jésus-Christ l'a donnée; car ce que disait le parlement qu'il agirait *de concert avec l'assemblée du clergé*, n'était qu'une illusion, puisque enfin c'était toujours réserver la suprême autorité au parlement, et écouter les pasteurs plutôt comme consulteurs dont on prenait les lumières que comme juges naturels à qui seuls la décision appartenait de droit divin[1]. »

1. L. X, art. 15.

Bossuet déclare, dans la première partie de la phrase, que Jésus-Christ a donné la connaissance des matières de foi aux *évêques*, et, dans la seconde, que les *pasteurs* seuls en sont juges naturels, que la décision leur appartient de droit divin. Or le mot *pasteurs* embrasse ici les évêques et les prêtres, puisque l'assemblée du clergé qu'il mentionne se composait *tant du premier que du second ordre*[1]. Évidemment le *second* est associé au *premier* dans les jugements dogmatiques. Plus loin, il les fait de même aller ensemble : « Les *évêques* et leur *clergé* avaient ainsi mis sous le joug l'autorité ecclésiastique[2]. »

« Les apôtres et les pasteurs, dit encore Bossuet[3], s'assemblèrent à Jérusalem en aussi grand nombre qu'il était possible dans ce temps-là, où les églises ne commençaient qu'à se former. » Ensuite, il parle des « ordonnances établies, ou, selon le grec, jugées par les apôtres et par les prêtres. » Or ces pasteurs, ces prêtres étaient réellement des prêtres et non des évêques, puisqu'au vingt et unième chapitre des Actes, on voit tous les prêtres se réunir chez saint Jacques, que saint Paul est allé visiter, et ces prêtres, rappelant le décret du concile de Jérusalem, déclarent qu'ils le portèrent, il faut entendre avec les apôtres; ils emploient même le

1. L. X, art. 12 et 16.
2. *Ibid.*, art. 17.
3. Déf. de la Décl., l. VII, ch. VI.

terme *juger, nos judicantes,* nous jugeant. Il est clair que ce sont les prêtres de l'Église de Jérusalem, et Bossuet le savait bien sans doute. D'ailleurs il paraît que les apôtres furent eux-mêmes longtemps les évêques de presque toutes les églises naissantes, qu'ils gouvernaient par des prêtres. On ne comprend point comment, ni pourquoi, un certain nombre d'évêques auraient séjourné à Jérusalem.

Saint Cyprien et le clergé de Rome voulaient que, sur la conduite à tenir envers ceux qui avaient succombé dans la persécution, on consultât les évêques, les prêtres et les laïques mêmes qui n'avaient point failli. Précédemment, nous avons cité les textes. « Qu'on ne pense pas, dit Bossuet, qu'ils fussent consultés dans le même degré ; il serait aisé de prouver que la force de la décision consistait tout entière dans le suffrage des évêques ; que chaque évêque portait le sentiment du clergé qui l'environnait, sentiment dont il était le modérateur ; que tout était communiqué au peuple, mais à un peuple docile, qui, dans les causes ecclésiastiques, ne réclamait d'autre partage que celui de l'obéissance. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit maintenant[1]. »

N'ayant point la même autorité, celle des prêtres étant plus grande que celle des laïques, l'autorité des évêques plus grande que celle des prêtres, ils ne pou-

1. Déf. de la Décl. *Dissert. prélim.*, art. 76.

vaient être consultés au même degré; mais, de ce qu'ils n'étaient point tous consultés à un égal degré, il implique[1] que tous étaient réellement consultés, et que l'opinion des prêtres et celle des laïques concouraient avec l'opinion des évêques à former le jugement définitif. Puis n'est-il pas contradictoire de dire qu'on consulte quelqu'un pour lui intimer une décision à laquelle il est étranger et qu'il doit accepter sans examen? Observons en outre que le résultat de la délibération ne concernait point les laïques vainqueurs de la persécution, que saint Cyprien et le clergé de Rome entendaient consulter.

Bossuet est incompréhensible dans ce passage. Mais ce qu'il prétend y condamner, il semble l'enseigner clairement ailleurs. Parlant des protestants : « Nos adversaires nous repartiront qu'il faut que chaque fidèle en particulier discerne la bonne doctrine d'avec la mauvaise par l'assistance du Saint-Esprit; ce que nous accordons volontiers, et jamais nous ne l'avons dénié; aussi n'est-ce pas en ce point que consiste la difficulté. Il est question de savoir de quelle sorte se fait ce discernement. Nous croyons que chaque particulier de l'Église le doit faire avec tout le corps et par l'autorité de toute la communion catholique, à laquelle son jugement doit être soumis; et cette excellente police vient

1. *Il implique* veut dire ici *il résulte, il faut conclure.* Éd.

de l'ordre de la charité, qui est la vraie loi de l'Église; car, lorsque Jésus-Christ l'a fondée, le dessein qu'il se proposait, c'est que ses fidèles fussent unis par les liens d'une charité indissoluble. C'est pourquoi il n'a pas permis que chacun jugeât en particulier des articles de la foi catholique, ni du sens des Écritures divines; mais, afin de nous faire chérir davantage la communion et la paix, il lui a plu que l'unité catholique fût la mamelle qui donnât le lait à tous les particuliers de l'Église, et que les fidèles ne pussent venir à la doctrine de la vérité que par le moyen de la charité et de la société fraternelle [1]. »

Iriez-vous objecter que par *tout le corps,* par *l'autorité de toute la communion catholique,* par *l'unité catholique,* Bossuet désigne l'épiscopat? Il faudrait alors répondre que chez lui les mots ne sont point destinés à exprimer les idées, car ceux-là signifient trop visiblement tous les fidèles, qu'ils soient évêques, qu'ils soient prêtres, qu'ils soient laïques; et c'est avec eux tous, c'est-à-dire en s'aidant d'eux tous, que *chaque particulier,* c'est-à-dire chaque laïque, chaque prêtre, chaque évêque, *doit discerner la bonne doctrine de la mauvaise.* Tous donc contribuent à l'infaillibilité de l'Église, tous donc jugent en matière de foi.

Dans sa controverse avec les protestants, Bossuet

1. Réfut. du catéchisme de Paul Ferry, 2e vérité, ch. IV.

leur oppose souvent le consentement universel, et il assure qu'on l'a toujours donné comme règle de la foi. Si c'était le consentement des seuls évêques, prendrait-il la peine de faire valoir celui du peuple? Écoutez cependant: « Que si on dit, après cela, qu'il n'y a point de sûreté dans l'opinion de la multitude, qui pour l'ordinaire est ignorante, nos pères, ou plutôt l'Écriture même, ne nous ont pas laissé sans repartie, car ils nous ont appris à fermer la bouche à ceux qui ne céderaient pas à la multitude du peuple de Dieu, en disant: « Pourquoi méprisez-vous la multitude que Dieu a pro-« mise à Abraham? *Je te ferai,* dit-il, le père, non de « plusieurs hommes, mais *de plusieurs nations; et en* « *toi seront bénis tous les peuples de la terre.* » Distinguez donc la multitude abandonnée à elle-même et livrée à son ignorance par un juste jugement de Dieu, de la multitude choisie, de la multitude séparée, de la multitude promise et bénie, conduite par conséquent avec un soin spécial de Dieu et de son Esprit; ou, pour parler avec saint Athanase, *distinguez la multitude qui défend l'héritage de ses pères... d'avec la multitude qui est éprise de l'amour de la nouveauté*[1], et qui porte, par ce moyen, sa condamnation sur son front[2]. »

Or le sentiment du peuple, auquel Bossuet attribue

1. Contre ceux qui jugent de la vérité par la seule multitude.

2. Prem. Avert. aux protest., art. 37.

tant de poids, se réduirait-il à embrasser aveuglément le sentiment des évêques?

Considérons encore un autre endroit[1] : « L'infaillibilité que Dieu a promise à son Église réside primitivement dans tout le corps; puisque c'est là cette Église, qui est bâtie sur la pierre, à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes de l'enfer ne prévaudraient point contre elle.

« Cette infaillibilité, en tant qu'elle consiste, non à recevoir, mais à enseigner la vérité, réside dans l'ordre des pasteurs, qui doivent successivement, et de main en main, succéder aux apôtres; puisque c'est à cet ordre que Jésus-Christ a promis qu'il serait toujours avec lui : *Allez, enseignez, baptisez, je suis toujours avec vous.* »

Bossuet pose en principe que l'infaillibilité promise à l'Église réside dans tout le corps, c'est-à-dire dans les évêques, dans les prêtres et dans les laïques. Jusque-là point de difficulté. Mais aussitôt arrive la scolastique, et cette infaillibilité qu'on dirait et qu'il faut en effet dire unique, se décompose en deux, l'une enseignante, l'autre enseignée, et l'enseignante appartenant aux pasteurs. Sur quoi repose la division? Sur le *Allez, enseignez, baptisez, je suis toujours avec vous.* Cependant les laïques baptisent, les laïques enseignent; les

1. Lettre à Leibnitz sur la récept. du conc. de Trente.

parents enseignent leurs enfants, les maîtres enseignent leurs élèves, les écrivains laïques enseignent et les peuples et les pasteurs. Aussi ces paroles dites aux apôtres s'adressent-elles à tout le monde dans leur personne. La tradition le proclame; on l'a entendue. Et les deux infaillibilités se résolvent en une seule, par le texte même avec lequel Bossuet prétend les distinguer.

Continuons de citer : « Les évêques ou pasteurs principaux peuvent témoigner leur foi, ou par leur prédication unanime dans la dispersion de l'Église catholique, ou par un jugement exprès dans une assemblée légitime. Dans l'une et dans l'autre considération, leur autorité est également infaillible, leur doctrine également certaine : dans la première, parce que c'est à ce corps ainsi dispersé à l'extérieur, mais uni par le Saint-Esprit, que l'infaillibilité de l'Église est attachée; dans la seconde, parce que ce corps étant infaillible, l'assemblée qui le représente véritablement, c'est-à-dire le concile, jouit du même privilége et peut dire, à l'exemple des apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*. La dernière marque que l'on peut avoir que ce concile ou cette assemblée représente véritablement l'Église catholique, c'est lorsque tout le corps de l'épiscopat et toute la société qui fait profession d'en recevoir les instructions, l'approuve et le reçoit; c'est là, dis-je, le dernier sceau de l'autorité de ce concile et de l'infaillibilité de ses décrets, parce qu'autrement, si

l'on supposait qu'il se pût faire qu'un concile ainsi reçu errât dans la foi, il s'ensuivrait que le corps de l'épiscopat, et par conséquent l'Église ou la société qui fait profession de recevoir les enseignements de ce corps, se pourrait tromper. »

Tout à l'heure, l'infaillibilité enseignante siégeait dans les évêques et les prêtres; la voilà maintenant resserrée dans les évêques. Alors, pour être certain qu'un concile ne s'est point trompé, il suffit évidemment que les évêques l'approuvent; l'approbation des simples fidèles et des prêtres est inutile. Néanmoins Bossuet l'exige; d'où il suit qu'il les fait aussi organes de l'infaillibilité. Effectivement, une page plus loin, il dit : « Je demande qu'on me montre un seul auteur catholique, un seul évêque, un seul prêtre, un seul homme quel qu'il soit, qui croie pouvoir dire dans l'Église catholique : Je ne reçois pas la foi de Trente, on peut douter de la foi de Trente. » Si le prêtre, si le laïque et le prêtre ne concourent point à l'infaillibilité de l'Église, à quoi bon leur suffrage pour établir que le concile de Trente est reçu quant au dogme, et partant qu'il n'a point failli?

De ce qu'il rapporte du concile de Jérusalem et de l'église anglicane, de ce qu'il dit dans la *Réfutation de Ferry*, dans le *Premier Avertissement aux protestants*, et au commencement et à la fin du passage de la *Lettre à Leibnitz* que nous venons d'examiner, il résulte que

Bossuet, comme Port-Royal, reconnaît aux prêtres, même aux laïques, la qualité de juges dans l'Église. Mais, lui et Port-Royal la niassent-ils, qu'importerait, si la tradition et l'Écriture l'établissent clairement? La manière d'honorer les grandes corporations et les grands hommes ne consiste pas à se draper de leurs misères.

Parce qu'Arnauld sera de Port-Royal et qu'on l'aura nommé le grand Arnauld, faudra-t-il le suivre dans ses prosternements absurdes devant l'épiscopat?

Irons-nous aussi, avec Nicole, dégrader les sacrements et le ministère du prêtre? « Lorsque l'évêque, dit-il, célèbre les mêmes sacrements que les prêtres, il le fait d'une manière très-différente d'eux, car il le fait comme souverain prêtre, comme vicaire de Jésus-Christ. Il le fait en quelque sorte en roi et en souverain, et comme ayant recueilli toute la puissance apostolique, au lieu que les prêtres le font avec dépendance de l'évêque et par ses ordres[1]. » D'où la conséquence que le sacrifice offert par l'évêque aurait plus de prix que le sacrifice offert par le prêtre; que l'absolution donnée par l'évêque serait meilleure que l'absolution donnée par le prêtre; et tandis que l'évêque consacre et absout comme vicaire de Jésus-Christ, le prêtre le ferait comme vicaire de l'évêque. Il n'est pas probable que Nicole l'ait pensé; mais là pourtant mène le désir

1. Instr. sur le sacrem. de l'Ordre, ch. XXII.

de rendre irrésistible l'autorité des évêques qui favorisent les réformes.

A la fin du *Sixième Avertissement aux protestants*, Bossuet fait le *dénombrement de quelques hérésies*, et met celle des « tolérants, qui soutiennent que le magistrat n'a pas le pouvoir de punir les hérétiques. » Voyant l'intolérance régner depuis l'origine des États, il a cru qu'elle était un droit inhérent à la société humaine. A son exemple, ferons-nous un article de foi de la persécution religieuse?

Nul, chez les modernes, n'a autant insisté que lui sur l'immutabilité comme règle de la foi. Cependant l'abbé Bertin lui écrit : « J'ai été bien content de l'estime que vous faites de la règle du concile de Trente, qui oblige d'interpréter l'Écriture sainte, non selon des sens particuliers, mais selon le consentement commun. Cette règle me paraît l'unique fondement de la bonne théologie; en sorte que, pour ce qui regarde les dogmes, elle ne doit être établie que sur ces deux principes : l'Écriture et la tradition, ou, pour le dire en un mot, sur le sens unanime dans lequel les Pères ont entendu les passages de l'Écriture.

« Mais cette règle étant si constante, comment est-il arrivé dans l'Église qu'on n'ait point fait de difficulté de quitter sur le péché originel une tradition unanime de treize siècles, pour embrasser la nouvelle opinion de l'immaculée conception? Les Pères qui ont fini le con-

cile de Trente, ne devaient-ils point craindre de déroger à une si importante règle, en insérant dans les définitions du concile la déclaration qu'on y lit sur ce sujet? Les Pères de la première assemblée n'avaient pas voulu la publier, quoiqu'elle eût été proposée alors, et elle était demeurée sans effet, à cause de la diversité des suffrages. Est-ce que les Pères de la dernière assemblée, dont la plupart n'avaient pas assisté à l'examen de la matière du péché originel qui s'était fait dans la quatrième session, présentement appelée la cinquième, avaient plus de lumière que ceux de la première assemblée, qui avaient traité expressément le point dont il s'agit?

« Permettez-moi de demander encore pourquoi on ne peut être reçu dans la Faculté de théologie de Paris, si l'on ne jure, dans le cours des exercices théologiques, qu'on tiendra les décrets de la Faculté, et nommément celui qui oblige à soutenir et à défendre cette doctrine de l'immaculée conception, sous peine d'être retranché de la Faculté, et d'en être rejeté comme un païen et un publicain. Voici les termes du serment : « Jurez-vous que vous observerez le décret de la Faculté touchant la conception immaculée de la Vierge Marie, savoir qu'elle a été préservée, dans sa conception, de la tache du péché originel? — Je le jure. »

« Et quant au décret, en voici les termes. Après avoir dit que c'est par l'inspiration du Saint-Esprit

que le concile général de Bâle et l'Église, qui ne peut errer, a reçu cette doctrine, le décret ajoute : « Nous « sommes tous liés par un serment spécial et nous nous « sommes dévoués à défendre et à soutenir cette très-« pieuse doctrine, ayant même décrété que personne, « par la suite, ne soit agrégé à notre sainte société, « s'il ne s'engage, par un semblable serment, à soute-« nir et à défendre courageusement et de toutes ses « forces cette religieuse doctrine. Que si quelqu'un, dé-« sertant les drapeaux de la Vierge pour passer au camp « ennemi, ce qu'à Dieu ne plaise, avait l'audace d'en-« treprendre, sous quelque prétexte que ce soit, la dé-« fense du sentiment contraire, que nous jugeons faux, « impie, erroné, nous décrétons qu'il sera privé et « dépouillé de tous les honneurs dont nous jouissons, « et qu'il sera chassé loin de nous et de notre société « comme un païen et un publicain. »

« Ce serment si précis paraît de telle importance à Josse Clicton[1] qu'il l'appelle le serment de la foi, *fidei sacramentum*, et Major dit de la Faculté de théologie de Paris, qu'en faisant ce décret, elle « con-« clut, d'après le décret du concile de Bâle, qu'il est « hérétique de soutenir que la bienheureuse Vierge a « été conçue dans le péché originel. »

« Voilà, ce me semble, une étrange atteinte à la

1. In Lib. III. Sent. Dist. III, Quest. 1.

règle susdite du concile, touchant ce consentement unanime, etc. Mais ce n'est pas principalement pour cela que j'ai pris la liberté d'en faire ici la remarque; c'est que je vois que plusieurs jeunes théologiens, qui ne sont pas des moindres écoliers qui étudient ici sous les professeurs, n'osent prendre des degrés en Sorbonne, à cause du serment que je viens de rapporter, et depuis huit jours il y en a un qui est venu me demander confidemment ce que je pensais sur ce sujet. Il me presse de lui dire si un serment fait sur cette matière, en conséquence d'une telle détermination, et sans lequel on ne le recevrait point au rang que donne dans le monde et dans l'Église la qualité de docteur, n'est qu'une cérémonie extérieure qui n'engage point la conscience. Je n'ai su que lui répondre, et si j'osais, je vous supplierais de m'aider à déterminer ce jeune écolier, qui, au jugement des maîtres, n'est pas un des moindres sujets qui pourraient entrer dans la Faculté. »

Que répond Bossuet? « Quant à la difficulté que vous me proposez sur le doctorat, le concile de Trente n'a pas cru que ce fût déroger à une règle universelle que de laisser à Dieu le pouvoir d'en excepter, pour l'honneur du Fils de Dieu, une personne unique et aussi distinguée que sa sainte Mère. C'est ce qui a donné lieu à la fin de son décret sur le péché originel. Sixte IV avait fait la même exception. Saint Augustin

lui-même a donné lieu à une autre exception semblable. Il est dit aussi généralement que tous les hommes pèchent actuellement, qu'il est dit qu'ils contractent tous le péché d'Adam dès leur conception. Cependant vous savez l'exception de saint Augustin à l'égard de la sainte Vierge, pour l'honneur du Seigneur, *propter honorem Domini.* Le concile de Trente l'a suivi, en disant, sur le péché actuel, « que personne « ne peut éviter tous les péchés véniels que par un « privilége spécial de Dieu, tel que celui que l'Église « croit avoir été accordé à la bienheureuse Vierge « Marie[1]. » Il se garde bien d'en dire autant du péché originel; mais il est vrai que saint Augustin a mis ces deux sortes de péchés comme en égalité, lorsqu'il a dit parlant de Jésus-Christ : « Il eût sans doute com« mis quelque péché dans l'âge adulte, s'il en avait eu « étant enfant[2]. »

« Quoique cette règle soit véritable et énoncée en termes généraux, elle ne laisse pas de souffrir une exception en faveur de la sainte Vierge. On peut donc tenir pour probable, même l'exemption du péché originel à son égard; le concile de Trente en a donné l'exemple après Sixte IV. Notre Faculté n'en demande pas davantage; et tous nos docteurs conviennent

1. Nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beatâ Virgine Mariâ tenet Ecclesia. Sess. VI, can. 23.
2. Contrà Jul., l. V, n° 57.

qu'elle réduit l'ancienne définition de Bâle aux termes du concile de Trente. Ainsi il n'y a plus là de difficulté. Il faudrait s'expliquer davantage avec un homme moins instruit, et j'ajouterai seulement que l'intention de la Faculté n'est pas d'obliger personne à prêcher et enseigner positivement la conception immaculée, à quoi jusqu'ici je n'ai pas vu qu'on ait jamais pris garde. Mais, quoi qu'il en soit, on n'est obligé, par le serment doctoral, qu'à tenir l'opinion dont il s'agit comme plus probable, ou, en tout cas, si l'on veut, comme théologiquement certaine, selon les décrets de la Faculté; ce qui n'empêche pas que la règle du péché originel ne demeure pour certaine et qu'on ne croie que la sainte Vierge y serait comprise, sans une exception particulière provenue de la toute-puissance. »

Si, mettant de côté la révélation, l'enseignement ou le silence des siècles, il est permis de fonder des articles de foi sur l'idée de la puissance divine, la foi est arbitraire et varie à l'infini, puisque Dieu peut tout ce qui n'est pas contradictoire. Bossuet brise donc de ses propres mains l'arme de tous ses combats contre les protestants. Mais n'oublions pas qu'il était élève et docteur de la Sorbonne.

Que, contrairement à la loi générale que tous les hommes pèchent, la Vierge ait vécu sans aucune faute, saint Augustin paraît le donner comme une opinion personnelle. Le concile de Trente en fait l'opinion de

l'Église. De là cependant à un dogme, la distance est grande. M. Huet a montré que ce fut en quelque sorte malgré lui que saint Augustin remua cette question, qui lui était posée par un adversaire et sur laquelle cet adversaire l'obligeait à se prononcer.

Selon Bossuet, saint Augustin place *comme en égalité* le péché originel et le péché actuel, lorsqu'il dit, parlant de Jésus-Christ : « Il eût sans doute commis quelque péché dans l'âge adulte, s'il en avait eu étant enfant. » La conséquence est évidente : si la Vierge se trouve libre du péché actuel, elle est libre du péché originel. Malheureusement pour Bossuet, saint Augustin ajoute : « S'il n'y a aucun homme, excepté Jésus-Christ, qui, dans un âge un peu avancé, n'ait commis quelque péché, c'est parce qu'il n'y a aucun homme, excepté lui, qui ait été sans péché dès le commencement de l'enfance[1]. » Donc la Vierge, n'étant pas sans quelque péché actuel, a subi le péché originel. Cela prouve avec quelle réserve on doit accueillir l'exception qu'il fait dans le traité *de la Nature et de la Grâce,* exception admise par le concile de Trente et que Bossuet rapporte. Dans un écrit italien solide, récemment publié contre le dogme de Pie IX, on signale, parmi les Pères, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise,

1. Nam propterea nullus est hominum, præter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris ætatis accessu, quià nullus est hominum, præter ipsum, qui non habuerit infantilis ætatis exortu.

saint Chrysostôme, saint Cyrille, saint Paulin, comme n'ayant point cru que la Vierge fut exempte de péché actuel. Au reste, dans le passage *de la Nature et de la Grâce*, la façon dont saint Augustin s'exprime, prouve qu'en affranchissant la Vierge du péché actuel, il la soumettait au péché originel : « Nous ignorons, dit-il, la mesure de grâce qui lui a été dispensée pour triompher entièrement du péché. » Ce qui suppose qu'elle était pécheresse.

Quant à l'autre exception du concile de Trente, dont parle Bertin, de ne pas comprendre la Vierge dans le décret sur le péché originel, voici quelques éclaircissements donnés par Dupin [1] : « Ce décret ayant été lu, le cardinal Del Monte demanda aux Pères du concile s'ils l'approuvaient; ils répondirent qu'ils approuvaient tous les canons touchant le péché originel. Mais quant à l'article de l'exception touchant la conception de la Vierge, ils se trouvèrent partagés.

« Le cardinal de Jaën dit qu'il approuvait le décret comme il avait été dans la congrégation précédente, où tous les Pères l'avaient unanimement approuvé, à l'exception de l'article touchant la conception; qu'à cet égard il voudrait qu'on ajoutât : « Comme la plus « grande partie de l'Église le croit plus pieusement, ou, « comme plusieurs croient que la Vierge n'est pas « conçue dans le péché originel. »

1. Hist. du conc. de Trente, t. I, p. 67.

« L'archevêque d'Aix donna son avis par écrit, qui portait que le décret lui plaisait, pourvu que l'on ajoutât, sur l'article de l'immaculée conception de la Vierge Marie, que l'on imposait silence sur ce sujet, afin que personne n'osât plus prêcher sur cette matière.

« L'évêque de Sassari dit qu'il approuvait le décret en tout, à l'exception de l'article de la conception de la Vierge, parce que l'on y offensait une des parties de l'Église sans satisfaire l'autre, et que l'on renouvelait les anciennes tragédies qui étaient du temps de la publication de la bulle de Sixte IV, dont il était parlé dans le décret.

« L'évêque de Sienne dit qu'il approuvait le décret s'il ne préjudiciait point à la Vierge.

« Celui de Palerme l'approuva, sous les mêmes conditions que le cardinal de Jaën.

« Celui de Cava persista dans l'avis qu'il avait eu dans la congrégation.

« L'évêque de Clermont fut d'avis qu'il fallait décider absolument dans le décret que la Vierge était conçue sans péché originel.

« L'évêque titulaire de Chéronée ou Chersonèse dit qu'il approuvait le décret, pourvu que l'on ne fît aucun préjudice à la conception de la Vierge.

« L'évêque de Fiesoli dit qu'il approuvait le décret, sauf les protestations qu'il avait faites.

« L'évêque de Saint-Marc l'approuva, aux conditions proposées par le cardinal de Jaën.

« L'évêque de Badajoz approuva tout le décret, à l'exception du titre.

« Celui de Bellune fut de l'avis du plus grand nombre.

« Celui d'Huescha fut de l'avis de celui de Pace.

« Celui de Calahorra donna son avis par écrit, portant qu'il approuvait le décret, pourvu que l'on ajoutât que, parce que plusieurs personnes osent avancer dans leurs sermons que la Vierge Marie n'est pas conçue en péché originel, ce qui cause des scandales parmi le peuple, il ne sera plus permis à l'avenir de prêcher publiquement cette doctrine, jusqu'à ce que l'Église ait jugé cette question; que néanmoins l'intention du concile n'est pas de réprouver cette opinion; qu'au reste il n'approuve pas le titre du décret.

« L'évêque de Castellamare dit qu'il approuvait le décret, à l'exception de l'article de la conception, auquel il voudrait que l'on ajoutât des termes qui fissent cesser le scandale et qui ne préjudiciassent à aucun des deux partis.

« L'évêque de Pesaro dit qu'il était de l'avis du cardinal Polus, l'un des présidents, qui approuvait le décret.

« Celui des Canaries dit qu'il approuvait le décret,

mais qu'il voulait que l'on imposât silence sur le fait de la conception de la Vierge.

« Ces suffrages ayant été recueillis, lus à haute voix par le secrétaire Massarelli et reconnus par les Pères du concile, on passa à la lecture du décret de la réformation.

« Tout ce que nous venons de rapporter des avis différents des Pères du concile touchant l'article de la conception de la Vierge, est tiré du manuscrit des huit premières sessions du concile, dressé par Jean de Curtenbosche, de Gand, qui était présent au concile quand ces choses se passèrent, et qui a rapporté fidèlement les décrets et les actes de ces sessions dans un manuscrit qui fut donné, après sa mort, arrivée à Rome le 18 novembre 1550, à Levinus Torrentius, alors archidiacre de Gand, ensuite évêque d'Anvers et enfin archevêque de Malines, et qui appartient présentement à M. Baluze, qui me l'a bien voulu communiquer.

« Il paraît par là que tout le décret fut approuvé unanimement, à l'exception de l'article touchant la conception de la Vierge, sur lequel il y eut différents avis. C'est ce qui fait que l'on ne trouve point cet article dans les anciennes éditions des six premières sessions du concile, savoir : dans celle qui fut imprimée à Paris, chez Chaudière, la même année 1546; dans une édition d'Anvers de l'année suivante; dans l'édition de Cologne de Jean Quentel, de l'an 1551;

dans une autre édition faite la même année à Paris; dans l'édition des conciles de Crabbe, de la même année; dans une édition faite à Paris en 1555; ni dans la Somme des conciles de Carranza, des premières éditions. Il est vrai que Calvin, dans son *Antidote*, imprimé en 1547, fait mention de cet article du décret, et qu'il est imprimé dans une édition de la cinquième session faite à Milan en 1548.

« Le manuscrit de Curtenbosche nous découvre à présent d'où vient cette différence d'éditions; comme cet article n'avait point été approuvé généralement, il ne fut point mis dans les premières éditions. Mais, parce qu'il avait été proposé et lu dans le concile, quelques auteurs en firent mention, et enfin il fut mis dans les décrets du concile sous Pie IV, imprimé dans l'édition du concile que ce pape fit faire à Rome, et inséré depuis dans toutes les éditions. »

D'après ce que Bossuet dit à Bertin, il est clair, pour nous servir de son expression, qu'il regardait l'immaculée conception *comme théologiquement certaine*. La *Revue ecclésiastique*[1] a cru devoir examiner les preuves que Bossuet consigna dans deux sermons[2]. « Après avoir, dit-elle, signalé, par des paroles pleines de vigueur et d'éloquence, la plaie qui dévore le genre humain et montré que nous sommes tous conçus dans le péché,

1. T. X, p. 46.
2. Édit. de Boudet, in-4, t. IV, p. 223.

en ces termes : — « Le venin et la peste se coulent dans « notre nature; qui nous engendre, nous tue. Nous « recevons en même temps et de la même racine, et la « vie du corps, et la mort de l'âme. La masse dont « nous sommes formés, étant infectée dans sa source, « elle empoisonne notre âme par sa funeste conta- « gion[1]. » (Ce qui est parfaitement conforme à la doctrine catholique professée par tous les saints Pères et les docteurs pendant plus de onze siècles.) — Bossuet se fait la question suivante : « Que dirons-nous main- « tenant de la bienheureuse Marie? Il est vrai qu'elle « a conçu étant vierge, mais elle n'a pas été conçue « d'une vierge. Cet honneur n'appartient qu'à son fils. « Pour elle, dont la conception s'est faite par les voies « ordinaires, comment évitera-t-elle la corruption qui « y est INSÉPARABLEMENT attachée? »

« La réponse était bien simple; il fallait, suivant la doctrine universellement établie, reconnaître qu'elle a été engendrée dans l'iniquité, et immédiatement après, si l'on veut, purifiée du péché originel, qui est inévitable pour tous les enfants d'Adam, au nombre desquels on doit compter Marie. Mais l'ancien élève de Sorbonne, imbu de l'opinion de l'immaculée conception, aime mieux renoncer à la logique et se mettre en contradiction avec lui-même, que de prêcher contre le sen-

1. P. 227.

timent de l'école d'où il était sorti. Il préfère suivre ce qu'il appelle un instinct. « Je ne sais, dit-il, *quel instinct* « *me pousse* à vous assurer que cette conception est « sans tache[1]. »

« Il préfère se laisser aller à soutenir une proposition à laquelle, ajoute-t-il (même page), « l'esprit se « porte de lui-même et d'un mouvement volontaire, à « laquelle on donne de bon cœur son consentement, « parce qu'elle est plausible, » comme si, en fait de dogmes positifs et de croyances religieuses, un homme sage, un théologien sévère, devait se déterminer par des instincts, par des mouvements de volonté, par des apparences plausibles et des acquiescements de bon cœur, au mépris de l'enseignement clair, précis, unanime de treize siècles !

« Toutefois, ce célèbre docteur est trop instruit et trop sincère pour ignorer et répudier les grands principes du christianisme. Il fait, d'une part, l'aveu de la corruption de la nature humaine par le péché originel, et, d'un autre côté, la proclamation de cette vérité que Dieu ne nous change et ne nous sauve que par la grâce toute-puissante de Jésus-Christ.

« En conséquence, en dépit de la rectitude de son esprit, il est poussé, bon gré, mal gré, vers la contradiction la plus flagrante. La voici marquée par deux

1. P. 226.

fois dans la même page, en caractères trop reconnaissables pour la nier : « O mon maître... Périssent tous « mes raisonnements, que tous mes discours soient « honteusement effacés, s'ils diminuent quelque chose « de votre grandeur! Vous êtes innocent par nature, « Marie l'est par *grâce...;* vous l'êtes comme rédemp- « teur, elle l'est comme la première de celles que votre « sang précieux a PURIFIÉES[1]. » Et plus loin : « Ce « que je vous demande, c'est que vous donniez, *si vous* « *le pouvez,* quelque chose de singulier à Marie, sans « toucher aux droits de Jésus. Pour moi, j'y satisferai « aisément, en établissant trois degrés que chacun « pourra retenir. Je dis que le Sauveur était infiniment « au-dessus de cette commune corruption. Pour Marie, « elle y était *soumise,* mais elle en a été PRÉSERVÉE. « Entendez ce mot, s'il vous plaît; et, à l'égard des « autres saints, je dis qu'ils l'avaient effectivement *con-* « *tractée,* mais qu'ils en ont été délivrés. »

« Cette dernière assertion est la seule rationnelle; on comprend que les saints aient été *délivrés* de la corruption, puisqu'ils l'avaient *contractée.* Mais comprend-on que Marie ait été *soumise* à une corruption dont on déclare qu'elle a été *préservée;* comprend-on qu'elle ait été *purifiée* par le sang de Jésus-Christ, si elle n'a jamais cessé d'être *pure,* même dès le premier instant

1. P. 230.

de sa conception, c'est-à-dire de son être? Comprend-on que l'on puisse donner à la sainte Vierge cette singularité de l'exempter, *à priori,* du péché originel, sans préjudice des droits de Jésus, qui signifie *sauveur,* puisque, en ce cas, il n'aurait plus trouvé en elle, au moment où elle a été tirée du néant pour passer à l'être, absolument rien à racheter, rien à laver, rien à sauver?

« Non, tout cela ne se comprend point, parce que c'est une manifeste contradiction dans les termes; c'est dire oui et non, c'est l'affirmation du *blanc* et du *noir,* de *l'être* et du *non-être,* sur le même point, au même instant. Qu'on nous le pardonne, la qualification est dure, mais la vérité, qui nous est plus chère que tous les hommes et que toutes les considérations, nous y contraint : c'est une absurdité palpable.

« Après cela, qu'est-il besoin de discuter péniblement toutes les prétendues raisons que Bossuet fait valoir à l'appui de sa thèse? On peut lire et relire ses deux sermons; il n'invoque ni l'Écriture sainte ni la tradition, il n'en parle même pas. Il se borne à des phrases générales : « C'est une opinion *plausible,* c'est « une *pieuse* croyance [1]; » il juge « *raisonnable* que la « mère de Dieu ait quelque avantage sur le commun « de ses serviteurs [2]. » Dans l'immaculée conception, il

1. P. 228.
2. P. 230.

voit « une *juste* et *équitable* disposition, qui *semble bien* « *convenable* à la Providence divine. Que pensez-vous « de cette doctrine [1], s'écrie-t-il, ne paraît-elle pas bien « *plausible?* »

« Pour l'expliquer, il a recours à la toute-puissance de Dieu, qui aurait fait un miracle pour empêcher la concupiscence du père et de la mère de Marie de lui communiquer le péché originel, comme il a empêché le feu de brûler les trois enfants dans la fournaise.

« Nous avons même tort de dire *un* miracle, il faudrait dire deux miracles; car, 1° il y aurait ici miracle, et fort étrange, en faveur du père et de la mère de la sainte Vierge, qui auraient accompli sans concupiscence ce qui, depuis le commencement du monde, ne s'était point opéré sans la concupiscence; 2° il y aurait eu miracle en faveur de Marie, qui, n'étant pas née elle-même d'une vierge, aurait pourtant joui du même privilége que son fils, né d'une vierge, par l'opération du Saint-Esprit.

« Il termine son premier sermon par un éloge pompeux de la Faculté de théologie de Paris, qui oblige tous ses enfants à défendre cette doctrine.

« Dans le deuxième sermon [2], Bossuet cite ce passage de saint Eucher, évêque de Lyon, parlant à la sainte Vierge : « Jésus-Christ a reçu de votre corps le

1. P. 233.
2. P. 254.

« sang qu'il devait répandre pour la vie du monde; et « il a pris de vous ce qu'il devait *payer pour votre* « *rançon*[1]. » L'évêque de Meaux ajoute : « Marie a « cela de commun avec tous les hommes qu'elle est « *rachetée du sang* de son fils. » Et plus loin[2] : « Ne « cherchez donc *plus,* chrétiens, le nom de Marie dans « l'arrêt de mort qui a été prononcé contre tous les « hommes; *il n'y est plus,* il est *effacé.* »

« Il est évident qu'on ne peut *racheter* que ce qui était tombé en esclavage, et qu'on ne peut *effacer* que ce qui avait été gravé. »

On le voit, Bossuet ne bossuétise pas toujours; le grand Arnauld déploie quelquefois une petitesse; il peut arriver à Nicole, qui est si raisonnable, de déraisonner; et l'*Observateur* daigne rarement s'observer dans le choix des autorités qu'il invoque contre ses adversaires. Eh quoi! la vénération pour Bossuet, pour Arnauld, pour Nicole, pour Port-Royal, devrait-elle baisser? Non, sans doute. Mais, songeant que, sur certains points, des influences ont pu les égarer, il ne faut pas les alléguer à tort et à travers.

Maintenant que nous avons justifié la théorie du gouvernement ecclésiastique que nous avions exposée, des reproches que l'*Observateur* lui adresse, il convient d'examiner la théorie qu'il oppose.

1. Profundendum sanguinem pro mundi vitâ de tuo corpore accepit; ac de te sumpsit quod etiam *pro te solvat.* — 2. P. 255.

« Qu'est-ce, dit-il, qu'un évêque parlant en son nom personnel? C'est un simple fidèle, qui n'a pas plus d'autorité qu'un autre. L'infaillibilité n'a pas été donnée aux hommes revêtus de la dignité épiscopale; elle n'a été donnée qu'à l'Église, et, pour que l'infaillibilité résulte des témoignages des évêques, il faut qu'ils parlent en évêques, c'est-à-dire chacun au nom de son église, et attestant la foi constante et unanime de cette église, depuis sa fondation... Les évêques n'ont point une véritable autorité personnelle dans les jugements relatifs à la foi [1]. »

M. Huet et moi, nous disions dans notre réponse: « L'évêque ne perd jamais le caractère permanent et indélébile qu'il tient de son sacre; il porte partout avec lui l'autorité qui en dérive. Unie à celle de son église, elle s'accroît de toutes celles que possèdent les autres membres qu'il représente alors; mais, seul, il a déjà une autorité importante, quoique non infaillible par elle-même. Ce que nous disons d'un évêque s'applique au corps épiscopal tout entier. Il n'est pas infaillible sans l'assentiment du reste de l'Église. C'est le consentement unanime de tout le corps, qui fonde en dernier lieu l'infaillibilité même des conciles généraux [2]. »

A quoi l'*Observateur* a répliqué : « Ces messieurs sont scandalisés de ce que nous trouvons qu'un évêque,

1. N° 20, p. 214.
2. N° 25, p. 15.

n'agissant pas en évêque dans une question doctrinale et ne parlant qu'en son nom personnel, ne soit pas plus dans l'Église qu'un simple fidèle. Ils nous disent qu'il a toujours le caractère épiscopal. Cette réflexion est vraiment un peu naïve, il faut en convenir, et devant elle la critique est désarmée [1]. »

Sans doute, il est triste d'être obligé de rappeler les notions les plus vulgaires; mais une chose plus triste encore, c'est qu'après qu'on l'a averti, l'*Obervâteur* ne comprenne pas la méprise. Ainsi la *naïveté* est à la fois nécessaire et inutile. Si le caractère sacerdotal est indélébile, il faut que l'évêque porte partout le pouvoir qui en émane. C'est pourquoi, en tout temps et en tout lieu, du moins lorsque le besoin l'exige, il peut administrer les sacrements. De même, il peut toujours juger de la foi, qu'il soit ou qu'il ne soit pas chargé de conduire une église.

Dans un passage souvent rapporté : « La dignité épiscopale, dit Saint-Cyran, contient nécessairement la juridiction... Les évêques qui ont abdiqué l'épiscopat ne sont pas absolument privés de toute juridiction; ils en retiennent une qu'ils ne peuvent pas exercer seuls, comme n'ayant aucune église particulière à gouverner. Ils en font usage avec le corps des évêques dans les conciles provinciaux ou généraux où ils ont droit de

1. N° 25, p. 17.

suffrage comme étant les vrais juges de l'Église. Par là ils exercent une véritable juridiction sur chaque église particulière et sur l'Église universelle[1]. »

Saint-Cyran affirme positivement qu'un évêque sans église est un *vrai juge de l'Église,* et que, par sa qualité seule d'évêque, il a *droit de suffrage* dans les conciles. Ayant écrit à l'occasion des troubles que les jésuites excitaient en Angleterre, où ils se révoltaient contre l'autorité épiscopale, l'auteur a exalté l'épiscopat au détriment de la prêtrise, et s'il s'agissait de marquer les rapports de l'évêque et du prêtre, il pourrait être suspect; mais nous considérons ici l'épiscopat en soi-même. Au surplus, je ne pense pas que, dans aucun cas, le patriarche de Port-Royal fût récusé par l'*Observateur*.

Maultrot, défendant les droits du second ordre contre Saint-Cyran, proclame la même vérité que lui : « Les prêtres, dit-il, reçoivent dans leur ordination, et les évêques dans leur consécration, le pouvoir et la juridiction nécessaires pour remplir les fonctions attachées à leur ordre; il leur manque seulement des sujets qui puissent en être l'objet; ils leur sont donnés par la collation de la cure et de l'évêché, qui applique à un certain territoire le pouvoir conféré dans l'ordination. Lorsque l'évêque et le curé quittent leur bénéfice, ils

1. Petrus Aurelius, p. 91.

perdent ces sujets sur lesquels s'exerçait leur juridiction; ils rentrent dans l'état où ils étaient à l'instant de leur ordination; ils ont toujours la juridiction indélébile comme leur caractère[1]. »

Selon la Faculté de théologie de Reims, « il est juste de discerner à certaines marques quand on peut ajouter foi à des jugements qu'il y a quelquefois lieu de soupçonner d'erreur, et on ne peut nier qu'une de ces marques des plus consolantes pour un évêque et des plus propres à faire impression sur les peuples, une impression avantageuse, ne soit le consentement libre que donne à ses décisions un clergé nombreux, florissant, bien instruit, lié de communion avec toute l'Église et de sentiment avec un grand nombre d'églises particulières, les plus considérables et les plus éclairées sur les matières contestées. C'est par là que les évêques des grands siéges ont toujours eu tant d'autorité dans la décision des dogmes. Si un archevêque, un primat, ne juge point de concert avec son clergé, sa décision n'a plus que le poids que lui donne l'autorité inséparable du caractère épiscopal, et, comme ce caractère lui est commun avec les évêques des siéges les moins considérables et avec ceux qui n'ont qu'un titre *in partibus*, ceux-ci n'auront pas moins d'autorité que lui[2]. »

1. Les prêtres juges de la foi. Part. I, p. 299.
2. Mém. déjà cité, p. 25.

Voilà parfaitement distinguée l'autorité propre à l'évêque de celle qu'il tire de son Église.

L'évêque du Puy, Pompignan, va le développer davantage. « Tout enseignement épiscopal sur la foi, dit-il, est un véritable jugement, et dès lors d'une autorité supérieure, dans l'Église, à toute instruction dont l'auteur n'a pas le même caractère. Il n'est pas nécessaire pour cela que cet enseignement soit publié, avec une adresse aux fidèles de tout un diocèse, avec cet appareil qui annonce que l'évêque leur parle comme leur père et leur pasteur; encore moins avec cet exercice de juridiction, qui consiste à ordonner ou à défendre.

« Ces formes ont été utilement établies pour imprimer aux fidèles plus de vénération. Mais on n'en connaissait pas l'usage dans les premiers siècles de l'Église, dans ces siècles où l'autorité épiscopale; plus révérée qu'elle ne l'a été dans la suite, n'avait pas besoin de ces secours accessoires pour faire distinguer par le peuple chrétien la voix des successeurs des apôtres. Il nous reste des homélies que les évêques prêchaient dans leurs chaires, des lettres qu'ils envoyaient dans leurs églises, lorsqu'ils en étaient éloignés. A cela près, ils écrivaient sur la religion comme ils l'auraient pu faire s'ils n'avaient pas eu le gouvernement d'un diocèse. Ils commentaient l'Écriture sainte; ils composaient des traités de controverse; ils répondaient à des lettres

qu'on leur écrivait de loin pour les consulter. Dans tous ces écrits, dont la forme n'avait rien de particulier aux évêques, ils exerçaient aussi authentiquement leur qualité de juges de la doctrine que s'ils avaient donné des mandements, tels qu'ils ont été depuis en usage. Aussi ces écrits étaient cités comme les principaux monuments de la doctrine, comme des témoignages décisifs contre les nouvelles hérésies. Saint Augustin[1] ne donne à Julien d'Éclane, qui se plaignait qu'on refusât à son parti un jugement épiscopal, d'autres juges que dix évêques déjà morts qu'il avait choisis entre beaucoup d'autres pour constater, par leurs ouvrages, la foi uniforme et perpétuelle des deux Églises, celle d'Orient et celle d'Occident. « Ce sont, lui dit-il, des évêques sa-« vants, graves, saints, ardents défenseurs de la vérité. « Vous ne pouvez leur contester ni la sagesse, ni la « science, ni la liberté : trois avantages que vous attri-« buez à un bon juge... Autant que vous devriez dé-« sirer de pareils juges, si vous souteniez la foi catho-« lique, autant devez-vous les craindre dès que vous la « combattez. »

« S'il ajoute aux suffrages de ces évêques celui de saint Jérôme, il prévient d'abord l'objection qu'on pourrait lui faire que ce docteur avait été simple prêtre[2]. Il ne le place dans le même tribunal que parce

1. Contre Julien, l. II, ch. x, art. 9.
2. *Ibid.*, l. I, ch. vii, art. 6.

que l'admiration de l'Église entière pour sa profonde érudition, pour son zèle, pour sa haute piété, lui a déféré, après sa mort, une place parmi les Pères de l'Église, où nous ne nions pas qu'on ne compte, quoiqu'en très-petit nombre, des écrivains qui n'ont pas été dans l'ordre épiscopal. Mais la règle ordinaire, dans ces premiers temps, était que les contestations sur le dogme, dont les évêques avaient été seuls juges pendant leur vie, devaient être décidées par l'autorité de leurs écrits, lorsque leur mémoire était honorée dans l'Église.

« Ce que les évêques pouvaient alors, ils l'ont toujours pu dans la suite, ils le peuvent encore. Il est plus rare qu'il ne l'était autrefois de les voir s'engager dans les travaux épineux de la controverse. La multiplicité de leurs occupations les en détourne souvent. Dieu dispense ses dons comme il le juge à propos; mais il conserve dans tous les temps à son Église des défenseurs assez éclairés pour qu'elle puisse, indépendamment du poids de son autorité, confondre, par leur bouche et par leur plume, les ennemis de la foi. Les évêques n'ont donc pas cessé d'être, comme l'étaient leurs prédécesseurs, juges de la doctrine dans tous les écrits où ils traitent de la religion. Que ces écrits portent dans leur frontispice, dans leur contexture, dans leur dispositif, l'empreinte de la juridiction diocésaine, ou qu'ils ne la portent pas, l'autorité en est la même

dans l'ordre de l'enseignement. Elle est également fondée sur le caractère épiscopal des écrivains. M. Bossuet n'a pas paru moins évêque, c'est-à-dire moins juge de la doctrine, dans son Exposition de la foi catholique, dans la relation de sa Conférence avec le ministre Claude, dans ses Variations des églises protestantes et en d'autres ouvrages de cette nature, que dans les Instructions pastorales adressées à ses diocésains avec les formules accoutumées [1]. »

Pompignan, qui exprime bien le sentiment de l'Église sur le pouvoir inhérent au caractère épiscopal, a tort de penser que saint Augustin refuse aux prêtres le droit de juger en matière dogmatique. Julien est évêque; saint Augustin, qui le combat, est évêque. Julien prétend trouver un appui dans saint Basile et saint Chrysostôme, qui sont évêques. Alors saint Augustin est naturellement conduit à ne lui opposer que des évêques. Il les prend en Orient et en Occident, et il leur associe saint Jérôme, ajoutant qu'il avait employé une longue vie à l'étude des sciences ecclésiastiques et que Julien ne saurait le mépriser, quoiqu'il ne fût que prêtre.

Pompignan devait remarquer que saint Augustin use du même langage à l'égard des évêques qu'il oppose à Julien. Il fait valoir quelque autre titre, outre la qualité

1. Défense des Actes du clergé de France, etc. Part. I, ch. XXII.

d'évêque. Dans saint Irénée, c'est qu'il touchait presque au temps des apôtres. Pour saint Cyprien, c'est qu'il fut martyr. Réticius, évêque d'Autun, eut une grande autorité dans l'Église tout le long de son épiscopat. Vient Olympius, évêque d'Espagne, qui s'acquit tant de gloire devant l'Église et devant Jésus-Christ. Qui ne connaît saint Hilaire, ce redoutable défenseur de l'Église catholique, cet évêque des Gaules, si illustre parmi les évêques? L'univers romain ne célèbre-t-il pas la fermeté, les travaux, les périls, enfin les œuvres et les paroles de saint Ambroise pour le soutien de la foi catholique? Sans pousser plus loin ce détail, disons que, nommant ensemble le pape Innocent, saint Cyprien, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin les appelle de grands évêques [1]. Ce n'est pas tout. Après avoir parlé de saint Irénée, de saint Cyprien, de Réticius, d'Olympius, de saint Hilaire, de saint Ambroise : « Croiriez-vous, demande-t-il à Julien, pouvoir les mépriser, parce qu'ils sont tous de l'Église de l'Occident et que je n'ai cité aucun évêque de celle de l'Orient? Mais que vous dirai-je au sujet de ces évêques d'Orient, sinon qu'ils sont Grecs comme nous sommes Latins [2]? »

De ce que saint Augustin allègue le mérite des

1. Contre Julien, l. I, n° 22.
2. *Ibid.*, n° 13.

évêques et de ce qu'il suppose même que Julien pourrait avoir du mépris pour les occidentaux, faut-il conclure qu'il leur nie le droit de juger? Certainement non. Par la même raison, ce qu'il dit de saint Jérôme ne prouve rien contre le droit des prêtres, et un autre endroit du même ouvrage le favorise.

Saint Augustin s'adresse à Julien : « Vous dites « que quand il s'agit de porter son jugement sur des « affaires importantes, il faut, pour les examiner et les « discuter, assembler, loin du bruit de la populace, des « personnes de tous les états, des évêques, des mi- « nistres inférieurs, des gens en charge, faire moins « attention à leurs noms qu'à leur capacité et à leur « prudence, et enfin rendre honneur au petit nombre « de ceux qui se distinguent par la justesse de leurs « raisonnements, par leur érudition et par la liberté « avec laquelle ils ne craignent pas de dire leur avis. » Je conviens avec vous que tout cela est vrai[1]. » Le texte porte : *De omni ordine hominum, sive sacerdotum, sive administrantium, sive præfectorum.* Le traducteur que je suis a rendu, je crois, exactement *sacerdotum* par évêques, *administrantium* par ministres inférieurs, ce qui comprend les prêtres et au moins les diacres, *præfectorum* par gens en charge, qui ici ne peuvent être que des laïques. Saint Augustin ré-

1. Contre Julien, l. II, n° 36.

pond : *Ita verò est ut dicis*, vous avez raison. Il reconnaît donc non-seulement aux prêtres, mais aux diacres et aux simples fidèles, le droit de juger, *in causa judicandi*, suivant le latin. Au commencement de sa lettre au prêtre Sixte de Rome, saint Augustin le félicite de ce que le premier il a prononcé anathème contre les pélagiens, dans une assemblée nombreuse du peuple : n'est-ce pas confesser qu'il a le droit de juger de la foi ?

Je reviens aux évêques. En déclarant qu'ils ne possèdent pas d'*autorité personnelle*, l'*Observateur* détruit l'épiscopat comme pouvoir gouvernemental. Tant que l'Église n'a point d'erreur à condamner, l'évêque ne contribue pas plus à l'infaillibilité que le laïque; son influence se réduit à celle d'un simple fidèle. Il en est ainsi du prêtre. C'est donc par les simples fidèles que l'Église a le privilége de ne pas se tromper. D'ailleurs, suivant l'*Observateur*, « l'infaillibilité qui lui a été promise, résulte du témoignage constant et unanime de toutes les églises sur une question de foi[1]. » Or, l'évêque, le prêtre ne témoignent pas avec plus de poids que les laïques, puisque pas plus qu'eux ils n'ont aucun pouvoir personnel. Faut-il condamner quelque erreur ? « L'évêque, dit l'*Observateur*, parle au nom de son église, rend

1. N° 20, p. 212.

témoignage de la foi de cette église, et c'est de l'ensemble des témoignages épiscopaux que résulte infailliblement la constatation de la foi universelle[1]. » Je demande si par là l'épiscopat n'est pas réduit à une pure machine à scrutin? « Les évêques, dit la Faculté de théologie de Reims, ne rapportent pas simplement ce qu'on croit dans les églises particulières; ils examinent et ils décident ce qu'il faut croire conformément à l'Écriture et à la tradition[2]. »

Ce journal nous accuse de soutenir que les laïques ont « de droit une part dans le gouvernement de l'Eglise et dans la définition des dogmes; » et lui, il met réellement toute la conservation de la foi dans les laïques, et ne laisse aux évêques que la forme d'un vain concours!

Oui, le laïque contribue à l'infaillibilité, parce qu'il a une autorité personnelle; mais le prêtre y contribue plus que le laïque, parce qu'il a une autorité personnelle plus grande que lui; et l'évêque y contribue plus que le prêtre, parce qu'il a une autorité personnelle plus grande que la sienne.

L'*Observateur* prétend que l'évêque seul représente son église, et on ne le comprend pas. Du moment que l'évêque est sans autorité personnelle, et par consé-

1. N° 20, p. 212.
2. Mémoire déjà cité, p. 17.
3. N° 20, p. 212.

quent qu'il n'en faut point, d'où viendrait que les églises ne pourraient pas être représentées soit par les prêtres, soit par les laïques?

Non, l'évêque ne représente pas seul l'église à laquelle il préside, il n'en est que le principal représentant. Une église complète a de simples fidèles, a des prêtres, a un évêque; elle comprend trois pouvoirs: celui de l'évêque, celui des prêtres, celui des laïques.

L'évêque représente parfaitement le pouvoir épiscopal, puisque c'est son pouvoir même. Étant prêtre, étant fidèle, il représente aussi le pouvoir presbytérien, le pouvoir laïque, mais non pas avec la même rigueur, et il faut lui adjoindre des prêtres et des laïques. Au surplus, une église ne peut être véritablement représentée que par elle-même, c'est-à-dire que dans la force du terme, elle ne saurait être représentée. Voilà pourquoi l'infaillibilité appartient exclusivement à l'Église universelle, dont les conciles généraux ne sont censés la voix que lorsqu'elle les a approuvés.

Hâtons-nous de conclure que sur le sacerdoce extérieur comme sur le sacerdoce intérieur, l'*Observateur* ne sait ce qu'il dit et qu'il n'entend rien à la constitution de l'Église, puisque c'est de ces deux sacerdoces qu'elle se compose. Il « ne peut nous féliciter de notre invention[1]; » nous doutons fort que les théologiens et

1. N° 25, p. 13.

les canonistes, quand il y en aura, le félicitent de la sienne. Il trouve nos « théories nuageuses[1]; » on a vu comme il est clair, lui, avec ses ignorances et ses contradictions. Quand on n'a jeté qu'un regard superficiel sur les choses, les travaux de ceux qui les ont approfondies peuvent sembler ténébreux, parce qu'on y porte les ténèbres de son esprit.

1. N° 25, p. 19.

CHAPITRE VII[1]

RICHER.

A l'occasion d'un passage de La Chambre, qui, avec tant d'autres, impute à Richer de dissoudre la constitution de l'Église, j'ai annoncé que j'examinerais si cette accusation est fondée.

Richer naquit à Chaource, dans l'Aube, le 1er octobre 1559, suivant Dupin; le 15 septembre 1560, selon L'Écuy; le dernier jour du même mois de la même année, d'après Baillet et Racine. Il était avide d'instruction, et comme ses parents, peu fortunés, ne pouvaient lui offrir les moyens de se livrer à l'étude, il vint à l'âge de dix-huit ans chercher des ressources à Paris. Il entra dans un collége, où, moyennant certains services, on lui accorda la nourriture. Tout le temps qui lui restait, il l'employait à apprendre le latin et le grec. En moins de trois ans, il se rendit capable de suivre le cours de philosophie. Deux ans après, il fut

1. L'auteur n'a point marqué la place de ce chapitre, mais elle ne paraît pas douteuse, ces pages ayant été certainement écrites après tout ce qui précède, étant même les dernières que l'auteur ait écrites. Éd.

reçu maître ès-arts, et il aborda la théologie. Ses progrès attirèrent l'attention d'un docteur, Étienne Rose, simple vicaire à Saint-Yves. Il le prit chez lui et pourvut suffisamment à ses besoins. Ayant alors tous ses moments libres, Richer travailla avec tant d'ardeur qu'il ne donnait au sommeil que deux heures, dit-on, par nuit. Bientôt on lui offrit une chaire dans l'Université et il put se passer des généreux secours de Rose. Après avoir enseigné les humanités, il professa la philosophie et puis il songea à faire sa licence.

La Ligue déployait ses fureurs. La Sorbonne, qu'elle dominait, avait depuis quelques mois, le 7 janvier 1586, décrété qu'on était dispensé d'obéir au roi, et excité à prendre les armes contre lui, sous prétexte de conserver la religion. Ce décret avait été publié dans toutes les églises de Paris et dans plusieurs provinces par les prédicateurs mendiants et par la plupart des curés mêmes. On refusait déjà tout communément l'absolution et la communion, et même la sépulture ecclésiastique, à quiconque ne promettait pas de se révolter contre Henri III. Enfin, il n'y avait pas quinze jours que ce prince était tombé sous le fer de Jacques Clément, lorsque Richer se fit inscrire pour le doctorat. Il se laissa entraîner à ces doctrines anarchiques et meurtrières, qui étaient celles de « ses maîtres, dit L'Écuy, et ses thèses devaient y être conformes sous

peine d'exclusion. Il fut du moins l'un des premiers qui revinrent au bon sens et à la raison. Il n'attendit même pas pour cela que sa licence fût finie. Dans ses dernières thèses, il fit valoir l'avantage pour un État d'avoir des rois par succession héréditaire. Ayant reçu le bonnet de docteur en 1590, il soutint hautement, soit dans ses écrits, soit dans ses sermons, les droits de Henri IV, qui venait de parvenir à la couronne; car dès la réception de son doctorat, Richer s'était adonné à la prédication. Il remplit ce ministère pendant plusieurs années, prêchant, dans la capitale, des avents et des carêmes.

« En 1594, il fut nommé grand maître et principal du collége du cardinal Lemoine. Cette maison, qui avait servi de caserne pendant les troubles, était dans l'état le plus misérable : il n'y avait plus ni étude ni règle; Richer parvint à y rétablir l'une et l'autre. Il releva les bâtiments qui tombaient en ruine, soumit les boursiers à une discipline sévère, rendit la chapelle à sa destination, rouvrit les classes, y appela de bons professeurs et composa des ouvrages pour y perfectionner l'éducation. Ses soins s'étendirent au quartier où était situé le collége. Ce quartier était infecté par un égout, et inondé par la Seine dans ses débordements. Richer détruisit l'égout, et au moyen de chaussées et de terrasses, élevées du fruit de ses économies, contint les eaux dans leur lit. L'Université aussi avait besoin d'une

réforme : le roi confia le soin de l'opérer aux personnes les plus distinguées du royaume. Pour faire exécuter les nouveaux règlements, il fallut nommer des censeurs, et Richer fut mis à la tête.

« Il s'occupait, en 1605, d'une nouvelle édition des œuvres de Gerson ; elle était près de paraître, lorsque Maffei Barberini, nonce en France, qui depuis fut Pape sous le nom d'Urbain VIII, en fut averti par Duval, docteur de Sorbonne, imbu des opinions ultramontaines. Barberini, craignant l'effet de cette édition, à cause du différend qui venait de s'élever entre le pape Paul V et la république de Venise, travailla et parvint à en faire éloigner la publication. C'est à cette première tentative contre une doctrine qui fait partie des lois de l'État, qu'on doit rapporter l'origine des troubles qui, bientôt après, s'élevèrent en Sorbonne au sujet des prérogatives des deux puissances ecclésiastique et séculière[1]. »

« La république de Venise, excommuniée par Paul V, dit Racine abrégeant Baillet, se servait de l'autorité de Gerson pour faire sentir l'irrégularité de cette excommunication. Elle fit publier deux traités de ce grand homme, qui déplurent fort à la cour de Rome. Le cardinal Bellarmin y répondit aussitôt en langue vulgaire (en italien), réponse qui fut ensuite tournée en latin ; mais il

1. Biograph. univ., t. XXXVIII, p. 72.

le fit d'une manière si injurieuse à la mémoire de Gerson et à la doctrine de l'Église gallicane, qu'il choqua les plus savants docteurs de Sorbonne, tous les magistrats du parlement de Paris et les plus habiles jurisconsultes... Richer résolut de le réfuter et de faire l'apologie de Gerson. Il s'appliqua beaucoup plus à développer les sophismes de ce cardinal qu'à repousser ses injures. Joignant toujours la modération des paroles à la force des raisons, il fit voir que la doctrine de Gerson et de l'Église gallicane touchant la puissance du Pape, était autorisée par le droit naturel et divin, par la tradition ancienne de toute l'Église, par un usage suivi et constant des huit premiers conciles généraux; et qu'elle avait été depuis pleinement rétablie par celui de Constance. Il prouva qu'on ne pouvait plus dissimuler une vérité si claire, sans être ou fort ignorant, ou très-passionné pour les injustes prétentions de la cour de Rome.

« Duval eut quelque soupçon du dessein de Richer, et fit part au nonce de ses conjectures. Celui-ci, qui avait été créé cardinal depuis peu de jours, chargea Duval d'engager Richer de sa part à venir se purger du soupçon que l'on avait contre lui... Il alla donc voir le nouveau cardinal à l'hôtel de Cluny, rue des Mathurins, où les nonces avaient coutume de loger, afin de veiller de plus près sur la Sorbonne. Il prit des détours pour lui ôter le soupçon qu'on lui avait donné. Le nonce

n'insista pas, et Richer continua son ouvrage, mais sans dessein de le publier alors, par respect pour le cardinal Barberini. Il le communiqua à son ami intime, Nicolas Le Fèvre, qui fut depuis précepteur de Louis XIII. Une infidélité que d'autres firent à Le Fèvre, qui leur en avait montré le plan, fut cause qu'on l'imprima l'année suivante en Italie, mais d'une manière si défectueuse que l'auteur eut honte de le reconnaître en cet état. L'accommodement des Vénitiens avec Rome lui fit naître la pensée d'abandonner cet ouvrage ; mais, quatre ans après, lorsque toute la France pleurait la perte de son roi, Bellarmin ayant osé publier un nouveau livre où il semblait approuver hautement le crime de Ravaillac, Richer résolut de mettre la dernière main à son apologie de Gerson. L'engagement où il se vit ensuite de donner son écrit de *la Puissance ecclésiastique et politique*, qui n'était qu'un extrait de cette apologie, fut cause qu'il en différa la publication. Ce grand ouvrage demeura enseveli avec les autres manuscrits de Richer, jusqu'à ce qu'on le fît imprimer en Hollande longtemps après sa mort.

« Quoique Barberini fût fort jaloux des prétentions de la cour romaine, il n'employait ni les artifices ni la violence pour détruire la doctrine opposée à celle qu'il voulait faire recevoir. Mais Ubaldin qui lui succéda en 1607, dans la nonciature de France, n'avait ni la

même modération, ni la même équité... Il trouva un puissant obstacle dans l'élévation de Richer au syndicat de Sorbonne, le 2 janvier 1608 [1]. »

(*Le reste du chapitre manque.*)

1. C'est à ces lignes qu'une maladie mortelle arrêta la main de Bordas. Voir sa *Vie*, ch. VII. ÉD.

LIVRE IV

FRAGMENTS SUR LES POUVOIRS GOUVERNEMENTAUX [1]

... CHAPITRE IV

DROITS DU PRÊTRE A L'ÉGARD DE L'ÉVÊQUE.

Sur le principe, ou plutôt l'axiome, que le sacerdoce fut donné au corps entier de l'Église et distribué aux diverses parties selon leur nature; qu'il ne supplante point la raison, qu'au contraire il l'aide à se relever et à agir, nous avons vu que la prêtrise forme un pouvoir ecclésiastique, qu'elle est supérieure au laïcisme et inférieure à l'épiscopat. L'homme non chrétien pouvant, avec le baptême, faire de l'homme le chrétien, possède à un degré le sacerdoce qui confère les sacrements. Le chrétien laïque ne le possède qu'à ce même degré; mais

1. Sous le titre de *Pouvoirs gouvernementaux,* l'auteur n'avait guère réuni que de simples notes ou d'anciens écrits, qu'il eût sans nul doute remaniés et développés. Ces morceaux, dans le manuscrit, ne sont point rattachés ensemble par une pagination continue, et nous avons hésité sur le classement. Dans l'état où l'auteur les a laissés, quelques-uns nous ont paru mieux à leur place dans la IIe partie, où nous les avons insérés. ÉD.

le sacerdoce qui produit les effets des sacrements et qui manque à l'homme non chrétien, le laïque en jouit pourvu qu'il ait la justice. Au degré de sacerdoce qui enfante le chrétien par le baptême et qui lui est commun avec le laïque et avec tout homme, le prêtre joint le degré qui entretient le chrétien au moyen de la pénitence, de l'eucharistie, du mariage, de l'extrême-onction et probablement aussi de la confirmation. Mais le prêtre ne peut se reproduire lui-même. L'évêque, qui le perpétue, se perpétuant de soi, renferme seul tous les degrés du sacerdoce. Comme une église doit se suffire dans les temps ordinaires ou avoir en elle le principe de sa conservation, c'est l'évêque qui est son chef, et non pas le prêtre; mais le prêtre est l'adjoint de l'évêque.

A cause du petit nombre des fidèles, les églises, c'est-à-dire aujourd'hui les diocèses, ne formèrent d'abord que des paroisses dont les évêques étaient les curés, et les prêtres les vicaires perpétuels ou inamovibles, car ils ne passaient point d'une église à l'autre; et, comme ils gouvernaient avec les évêques, ceux-ci ne pouvaient les destituer arbitrairement. Les conversions, en se multipliant, obligèrent de scinder cette grande paroisse en plusieurs et d'attacher un prêtre à chacune. L'évêque garda celle qui renfermait le chef-lieu. Les prêtres chargés des autres en furent les curés au même titre que lui de la sienne. Avant la division,

l'évêque se confondait avec le curé; après la division, il s'en distingua. Comme évêque, il eut toujours la direction suprême de toutes les églises du diocèse; comme curé de la principale, il cessa d'être le pasteur immédiat ordinaire des autres. A leur tour, les prêtres, quoique fixés à des églises particulières, concoururent toujours, avec l'évêque, au gouvernement du diocèse. Il les réunissait en synode. Au surplus, il continuait d'avoir auprès de lui des prêtres pour l'aider dans sa paroisse, et avec les curés dans le diocèse.

Ensuite, peut-être lorsque les diocèses furent plus étendus ou le zèle refroidi, les évêques cessèrent entièrement d'être curés, restant seulement évêques ou, si l'on veut, curés généraux. Sous le nom de curés proprement dits, de vicaires, de succursalistes, d'aumôniers et semblables appellations, les prêtres ont fini par être les vrais ouvriers de la rédemption, prêchant, catéchisant, baptisant, dispensant tous les biens religieux, excepté la confirmation. Mais pendant que leurs services grandissaient, eux diminuaient; plus ils exerçaient le pouvoir régénérateur, moins ils avaient de part au pouvoir gouvernemental, et au moment où ils faisaient presque tout, ils n'étaient rien.

Sans doute la surveillance, la visite des diocèses tels, par exemple, qu'ils existent maintenant en France, les vastes études pour entendre le christianisme dans ses rapports avec le cours des choses humaines et leur

disposition présente, sont capables d'absorber le temps des prélats, s'ils avaient le sentiment de ces formidables devoirs. On ne saurait toutefois désapprouver l'Assemblée constituante d'avoir rétabli les cures épiscopales, d'autant mieux qu'elle y attachait un nombre suffisant de vicaires. Elles ont été abolies de nouveau par le Concordat, peut-être imprudemment. Lors même que l'évêque ne pourrait que rarement remplir les fonctions pastorales, il importerait qu'il en fût revêtu, afin d'être rappelé à sa condition et de ne pas voir des esclaves ou des instruments dans des coopérateurs, et se figurer qu'il est d'autant plus au-dessus d'eux qu'il ne partage point leurs travaux. Affirmons, au contraire, que plus il se sépare d'eux par ses occupations, plus il a besoin de vivre parmi eux et de les consulter, afin de connaître ce qui se passe et quelles mesures il faut prendre ; moins il régénère avec eux, plus ils doivent gouverner avec lui. Écoutons Fleury, lorsque l'évêque était ou le seul curé ou l'un d'entre eux :

« Les prêtres étaient le conseil de l'évêque et le sénat de l'Église, élevés à ce rang par leur science ecclésiastique, leur sagesse, leur expérience. Tout se faisait dans l'Église par conseil, parce qu'on ne cherchait qu'à y faire régner la raison, la règle, la volonté de Dieu. Les évêques avaient toujours devant les yeux le précepte de saint Pierre et de Jésus-Christ même, de ne pas imiter la domination des rois de la terre, qui tend tou-

jours au despotisme. Les assemblées ont cet avantage qu'il y a d'ordinaire quelqu'un qui montre le bon parti et y ramène les autres. Il n'est pas aisé de corrompre toute une compagnie, mais il est facile de gagner un seul homme, ou celui qui le gouverne; et s'il se détermine seul, il suit la pente de ses passions qui n'a point de contre-poids. D'ailleurs les résolutions communes sont toujours mieux exécutées; chacun croit en être l'auteur et ne faire que sa volonté. Il est vrai qu'il est bien plus court de commander et de contraindre, et que, pour persuader, il faut de l'industrie et de la patience; mais les hommes sages, humbles et charitables vont toujours au plus sûr et au plus doux, et ne plaignent point leur peine pour le bien de la chose dont il s'agit. Ils n'en viennent à la force qu'à la dernière extrémité. Ce sont les raisons que j'ai pu comprendre du gouvernement ecclésiastique. En chaque église, l'évêque ne faisait rien d'important sans le conseil des prêtres, des diacres et des principaux de son clergé. Souvent même il consultait tout le peuple, quand il avait intérêt à l'affaire, comme aux ordinations. »

Voilà le régime que l'Assemblée constituante voulut rétablir en interdisant aux évêques de faire aucun acte de juridiction, dans le gouvernement des diocèses, sans en avoir délibéré avec leur conseil, c'est-à-dire leurs vicaires épiscopaux, au nombre de 16 pour les principales villes et de 12 pour les autres. Elle ne parlait

point des conciles; mais ils venaient d'eux-mêmes dans cette réforme. Le clergé assermenté, aussitôt que la persécution qui l'avait saisi à sa naissance commença de se ralentir, célébra dans l'espace de trois ou quatre ans 80 conciles diocésains ou synodes, 8 conciles métropolitains et 2 conciles nationaux [1], c'est-à-dire infiniment plus que l'ancien clergé, au milieu de la puissance et de la fortune. Les prêtres y assistèrent, délibérèrent comme les évêques. Les évêques de l'ancien régime et leurs fauteurs crièrent au presbytérianisme. La Luzerne ne reconnaît aux prêtres que le droit divin de conseiller; quant au droit de délibérer, c'est une concession. Leur présence n'est point nécessaire pour valider les conciles. On peut lui répondre la même chose qu'à l'égard des laïques. Reste à savoir si les prêtres doivent recevoir les décisions sans examen et ne pas les repousser s'ils les trouvent mauvaises. Or, quel moyen de le nier, à moins de nier que la prêtrise soit un pouvoir de l'Église? Oui, le prêtre doit obéir à l'évêque, le laïque à tous les deux; mais d'une obéissance raisonnable. C'est un précepte de saint Paul: *rationabile obsequium vestrum*. Qu'est-ce qu'une obéissance raisonnable, que celle qui est fondée sur la raison et par conséquent raisonnée?

Suivant Maultrot, les synodes se fondèrent sur la

1. Grégoire, Mémoires, t. II, p. 91.

nécessité de réunir la partie du presbytère qui, à l'érection des paroisses, fut éloignée de l'évêque, afin d'aller les régir. La Luzerne combat cette origine et prétend que les synodes furent institués afin que les prêtres vinssent recevoir les instructions de l'évêque [1]. La première loi sur ces assemblées, il la trouve de l'année 594 [2]. Il se demande comment, si c'était un droit chez les prêtres, s'ils jugeaient avec l'évêque, on leur intimerait l'ordre de paraître afin d'être examinés sur la tenue de leurs églises, ainsi que le fait cette loi et celles des siècles suivants jusqu'au XIIe? Mais combien de personnes négligent d'exercer leurs droits lorsqu'ils les trouvent onéreux! Voyez les droits civiques, le jury, la garde nationale; n'est-on pas obligé d'attacher des peines à l'omission? Songeons ensuite que cette première loi paraît à la fin du VIe siècle, à l'invasion de la barbarie, où une partie des prêtres, surtout ceux des campagnes, vivaient dans l'ignorance, la grossièreté et l'incurie, et que leurs chefs sont forcés de les mener rudement. Toutefois, ce n'est point par les évêques seuls, c'est par l'assemblée du clergé diocésain, c'est-à-dire de leurs confrères, que les curés répréhensibles sont passés en revue. Au reste, La Luzerne n'avoue-t-il pas que, là et partout, ils ont le droit d'adresser leurs observations à l'évêque ou de le conseiller?

1. Droits des évêques, p. 1464, art. 31.
2. P. 1456, art. 14.

Quand l'Assemblée constituante soumit les évêques à délibérer avec leur conseil, elle ne les obligea point à en suivre l'avis. Les évêques demeuraient libres d'agir comme il leur plairait; mais leur clergé demeurait aussi libre d'obtempérer. Si, dans certains cas, Maultrot impose à l'évêque le vœu de la majorité du conseil, c'est sans doute afin de prévenir un conflit ultérieur. Quoi qu'on fasse, les pouvoirs écartés, comprimés, reparaissent, agissent tôt ou tard. Il n'en est pas des pouvoirs divins, et ils le sont tous dans l'Église, puisqu'ils naissent tous des sacrements, comme des pouvoirs terrestres. Un député, un sénateur hors des assemblées politiques, un magistrat hors de son tribunal, un roi même hors certains temps, certaines conditions, ne sont rien. Le laïque est toujours laïque, le prêtre toujours prêtre, l'évêque toujours évêque. Leurs droits ni ne s'interrompent, ni ne se prescrivent. L'action peut en être suspendue par les conjonctures; mais c'est le chêne qui plie sous le vent et qui se redresse.

Vainement La Luzerne et ses pareils entassent faits sur faits pour assurer l'omnipotence prélatale. Il n'est pas besoin de les peser un à un, afin de voir si aucune circonstance n'a été omise. Que les évêques aient dominé cent fois, mille fois, cette domination ne prouve qu'elle-même, c'est-à-dire qu'un désordre dans le gouvernement ecclésiastique; désordre funeste, et parce qu'il altère l'influence du pouvoir régénérateur, af-

fectant la foi, la piété, les mœurs des fidèles, et parce qu'il provoque une réaction accompagnée souvent de troubles et de désastres.

L'ordre, la paix, la vigueur et dès lors l'action régulière, efficace de l'Église sur les peuples, résultent du concours naturel des trois pouvoirs qui la composent. On ne saurait trop rappeler la comparaison avec le corps humain, faite par saint Paul. Qu'un ou plusieurs membres se paralysent, s'affaiblissent, ou même souffrent, le corps entier s'en ressent à proportion. Sa force, sa santé dépendent de la force et de la santé de tous les membres. La prédominance des uns trouble également la vie de tous [1].

Exagérer son pouvoir, c'est atténuer d'autant les autres. Cette exagération forme une déviation. Il arrive que le pouvoir resserré, annulé, lorsqu'il reprend son rôle, s'il ne l'exagère point à son tour, proclame l'état normal. Qui adopta les réformes de l'Assemblée constituante? Qui adhéra à la constitution civile du clergé? Qui annonça la vérité, la justice? Les prêtres, si longtemps réduits au silence et comme au néant. L'épiscopat presque entier, La Luzerne compris, ne sut que conspirer contre l'extirpation des abus, crier à l'hérésie, quand lui seul était hérétique, et les autres, ortho-

1. On lit en marge du manuscrit : « L'inamovibilité nécessaire. Évêques janissaires à l'égard des fidèles, comme les préfets à l'égard des citoyens. » ÉD.

doxes. Le clergé assermenté, et ce fut la majorité, le clergé qui portait le poids de la chaleur et du jour, l'autre étant oisif, courtisan, fut l'organe, l'agent véritable de l'Église. La constitution fut le testament sublime de l'Église gallicane. Depuis il n'est resté qu'une garde prétorienne, un parti-prêtre, c'est-à-dire une faction contre-révolutionnaire ou antichrétienne. Aujourd'hui, le second ordre est nul : étrange raison que celle de quelque prélatiste futur, qui en argumenterait en faveur de la nullité permanente du clergé!

La Luzerne, qui nous donne les prétentions de l'épiscopat comme mesure de ses droits, pourquoi n'avoue-t-il pas aux papes la même chose, lui qui a composé un assez bon livre contre?

CHAPITRE V

DROITS DE L'ÉVÊQUE A L'ÉGARD DU PAPE.

L'épiscopat est le plus grand pouvoir de l'Église et le même dans tous les évêques, comme la prêtrise dans tous les prêtres, le laïcisme dans tous les simples fidèles. Cependant les évêques ne sont pas tous égaux. Il y en a un qui surpasse les autres. Il résulte de l'Évangile que le pouvoir épiscopal fut donné tout entier à saint Pierre séparément, et tout entier à tous les apôtres ensemble. Ainsi il existe de deux manières, comme unité de personne et comme nombre de personnes. S'agit-il d'examiner, de décider, le pouvoir se développe dans le nombre; s'agit-il d'amener, de maintenir l'obéissance aux décisions, le pouvoir se réduit à l'unité. Dans le nombre, chaque évêque peut autant que le pape, qui n'a que sa voix, comme les autres évêques; dans l'unité, le pape peut autant que tous les évêques, car il concentre en lui la puissance qui a été déployée en commun. Il dépend d'eux, quant aux décrets; eux dépendent de lui, quant à l'exécution des décrets. Quoique réciproquement assujettis dans l'exercice de leur autorité, ils sont indépendants dans leur autorité même.

Ni le pape n'emprunte la sienne des évêques, ni les évêques la leur du pape. Aux deux côtés, elle émane directement de Jésus-Christ. Les évêques peuvent chacun régir leur église[1]. Mais comme ils ne sont point individuellement infaillibles, il faut qu'ils s'accordent avec l'Église universelle et avec le pape qui, hors des conciles, la représente. Du reste, ils n'ont point besoin de lui pour se donner des successeurs, pour se juger les uns les autres, ni pour suspendre la discipline dans les cas où elle souffre des exceptions.

Traversez le moyen âge qui a renversé le gouvernement ecclésiastique, contemplez-le au moment où le paganisme vaincu, les persécutions cessant, permettent qu'il se découvre et qu'il se rapproche du gouvernement civil.

La charité, poursuivante infatigable de l'unité, voudrait que rien ne s'accomplît que par tous les évêques, tous les prêtres, tous les laïques de l'univers assemblés et le pape président; que là on offrît le sacrifice; que là on conférât les sacrements; que là on traitât les affaires. Spectacle divin que l'Église donna aux premiers jours de sa naissance, alors qu'elle était encore resserrée dans Jérusalem; spectacle qu'elle ne présentera plus, mais qu'elle imita en se répandant et se divisant en églises particulières; car chacune de

1. Consultation pour Utrecht, p. 30; et Fleury.

ces églises, avec son évêque, ses prêtres, ses fidèles assemblés, faisant ce qu'elle-même avait primitivement fait, et toutes, unies entre elles et avec le pape, produisaient en quelque sorte l'assemblée de l'Église universelle.

CHAPITRE VI

DU PAPE.

Faut-il accuser les papes[1]? Sans doute des monstres d'ambition et de vice ont occupé le siége de Pierre. Cependant les pontifes qui commencèrent à exagérer leur pouvoir dans l'Église, tels que Grégoire Ier, surnommé le Grand, et ceux qui poussèrent l'exagération au comble et prétendirent à la toute-puissance dans l'État, tels que Grégoire VII, étaient tourmentés de l'amour du bien public, et, dans l'autorité toujours plus grande et enfin sans limite qu'ils affectèrent, ils cherchaient des remèdes à des maux infinis. Comme leur génie égalait la pureté de leurs intentions, qu'ils avaient les lumières de leur époque, est-il possible d'attribuer leurs écarts à un aveuglement particulier? Est-ce Jules ou le concile de Sardique qui, sur la proposition d'Osius, introduisit les appels? Peu importe que le pape fût d'intelligence avec l'évêque de Cordoue. Est-ce Grégoire le Grand qui imagina d'envoyer le pallium à Vigile d'Arles, ou le roi Childebert qui le demanda pour

1. Le chapitre précédent, qui est visiblement écourté, devait sans doute se terminer par un tableau des usurpations de la papauté sur les autres pouvoirs de l'Église. ÉD.

ce prélat ambitieux? Est-ce Léon X ou François Ier qui songea le premier au concordat? Est-ce Innocent XI ou Louis XIV sous le joug des jésuites, qui proposa de condamner à tort et à travers cent une pensées d'un livre admiré par lui et justifié par Bossuet, moyennant quelques légers changements? Est-ce Grégoire XVI ou le gouvernement français qui a entrepris de renverser le droit commun en France, en constituant le chapitre de Saint-Denis dans l'indépendance? Sont-ce Étienne et Pie VII qui forcèrent Pépin et Napoléon de se faire sacrer par eux? Si les papes sont coupables, ils ne le sont ni seuls ni les premiers.

Faut-il accuser la papauté? Mais, par elle-même, quelle autorité fut plus libérale, douce, paternelle? Si elle peut tout, ce n'est que par l'assentiment de tout le monde.

La cause de cet envahissement, c'est le monde de la chute, qui a perverti l'Église. Contractant son esprit dominateur et rapace, l'Église a englouti l'État. La papauté, assise dans la capitale de ce monde, laquelle engloutit les peuples, a englouti l'Église. Rome païenne a dû communiquer au pouvoir qui a remplacé les empereurs, la rage de domination et d'avidité qui la possédait. Grégoire VII disait que le pape seul peut déposer et rétablir les évêques; que, juge de tous, il n'est justiciable de personne; qu'à lui seul est réservé le droit de porter les insignes de la dignité impériale; qu'il

peut déposer les empereurs, délier du serment de fidélité les sujets d'un mauvais prince; que, s'il a été canoniquement ordonné, il devient saint par les mérites de saint Pierre.

Les commentateurs intéressés de ces maximes en ont tiré une multitude de conséquences parmi lesquelles un écrivain a recueilli celles-ci : « Le pape est l'évêque des évêques, l'ordinaire des ordinaires, le monarque de tout le troupeau du Seigneur et l'évêque du monde.

« Il peut ériger de nouveaux évêchés, supprimer ceux qui existent, augmenter l'autorité des autres, et tout ce qui s'est fait à cet égard ne s'est fait que par son autorité.

« Il est le maître absolu de tous les bénéfices; il peut de droit donner des évêques à toutes les églises, conférer toutes les dignités, se les réserver, y donner droit, les vendre même, sans crainte de simonie, parce qu'un maître peut disposer à son gré de sa propriété.

« Il est la source de tout ministère sacré; et l'évêque qui monte sur la chaire épiscopale sans la confirmation de la bulle du pape, est illégitime et sacrilége.

« Le pape peut tout hors le droit, au-dessus du droit et contre le droit, sans que rien excède sa puissance, excepté le péché[1]. »

Dans les endroits d'où ces maximes sont extrai-

1. Prud'h. Past., p. 58.

tes, on trouve que le pape peut changer la nature des choses et de ce qui n'est rien faire quelque chose; qu'il est appelé un Dieu en terre.

Voilà ce qu'on présente comme le déploiement naturel de la papauté : « Sans doute, dit Maistre, elle n'a point été, dans son origine, ce qu'elle fut quelques siècles après; mais c'est en cela précisément qu'elle se montre divine; car tout ce qui existe légitimement et pour les siècles, existe d'abord en germe et se développe successivement[1]. »

Mais, au contraire, ce qui est divin ou institué de Dieu, existe sur-le-champ tel qu'il doit toujours être. Et qui donc pourrait y ajouter? Maistre ne soutient-il pas que l'homme fut créé parfait? L'institution mosaïque commença-t-elle par être informe? Il ose le dire de l'institution chrétienne, société de perfection par excellence! « Les plaies qu'elle reçoit ne lui viennent que de nos vices : les siècles, en glissant sur elle, ne peuvent la perfectionner. »

Après avoir été forcé de corrompre l'idée des œuvres de Dieu, afin de prouver que la ruine du gouvernement ecclésiastique en forme l'accomplissement, c'est peu qu'il soit forcé d'altérer les œuvres de l'homme. « Bossuet, dit-il, a très-heureusement exprimé ce germe d'unité et tous les priviléges de la chaire de saint Pierre,

1. Du Pape, l. I, ch. VI.

déjà visibles dans la personne de son premier possesseur. » Il cite plusieurs passages relatifs aux droits de Pierre, passages trop longs pour être transcrits, mais il omet ceux qui concernent les droits de tous les apôtres, tels que le suivant : « Jésus-Christ, qui a donné à Pierre la puissance de lier et de délier, de remettre et de retenir, la donne aussi de sa propre bouche à tous les apôtres : on ne peut voir une puissance mieux établie, ni une mission plus immédiate... Pierre, dit saint Augustin, qui, dans l'honneur de sa primauté, représentait toute l'Église, reçoit aussi le premier, et le seul d'abord, les clefs qui, selon Optat de Milève, devaient être dans la suite communiquées à tous les autres... Nos prédécesseurs, qui ont dit si souvent dans leurs conciles qu'ils agissaient dans leurs églises comme vicaires de Jésus-Christ, successeurs des apôtres qu'il a immédiatement envoyés, ont dit aussi, dans d'autres conciles, qu'ils agissaient au nom de Pierre, *vice Petri,* par l'autorité donnée à tous les évêques en la personne de saint Pierre, *auctoritate episcopis per beatum Petrum data,* comme vicaires de saint Pierre, *vicarii Petri;* et ils l'ont dit lors même qu'ils agissaient par leur autorité ordinaire et subordonnée, parce que tout a été mis premièrement dans saint Pierre, et que la correspondance est telle dans tout le corps de l'Église que ce que fait chaque évêque, selon la règle et dans l'esprit de l'unité catholique, toute l'Église, tout

l'épiscopat et le chef de l'épiscopat le fait avec lui. » Maistre, qui rapporte la dernière partie de cette phrase, supprime la première. Plus loin, Bossuet déclare que toute l'Église catholique ensemble est au-dessus du saint-siége.

C'est avec la même fidélité que Maistre invoque les Pères de l'Église [1]...

Ainsi s'expliquent tous les passages analogues que Maistre entasse. Dans ce qui fut dit à Pierre, le grand nombre des Pères voient en même temps ce qui fut dit à tous les apôtres, en sorte que *les clefs, les brebis, sur cette pierre,* renferment à la fois le pouvoir de tous les apôtres avec celui de Pierre. Celui de Pierre lui est donné, et en Pierre celui de tous les apôtres leur est donné par représentation; par les paroles adressées à tous les apôtres, leur pouvoir leur est donné, et en eux, par représentation, est donné à Pierre son pouvoir. Ces deux pouvoirs sont le même au fond, ici unité, là nombre.

Le don du pouvoir à Pierre est tellement lié au don du pouvoir à tous les apôtres, que si on nie ce dernier, on nie l'autre. Tout ce qui est dit à Pierre en particulier n'est qu'une promesse. Rien de plus évident quand Jésus-Christ emploie le futur : « Tu es Pierre,

1. Suit la discussion des textes, qu'on trouve plus complète, *Pouvoirs constitut.,* l. V, ch. II. Nous y renvoyons. Éd.

et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise... Je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre, sera aussi lié dans les cieux; et tout ce que tu délieras sur la terre, sera aussi délié dans les cieux[1]. » Quand l'Église a-t-elle été bâtie et les clefs données? Au moment de quitter les apôtres : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; leur enseignant à garder tout ce que je vous ai confié. Et voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles[2]. » Et en saint Jean : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. Et, après qu'il eut dit ces paroles, il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus[3]. » Quoique, d'après le même évangéliste, l'ordre de paître les agneaux et les brebis[4] soit donné après la communication du pouvoir sacerdotal, cependant il le suppose.

Ce pouvoir, le même dans tous les apôtres, puisque Jésus-Christ parle à tous sans distinction, ne diffère pour Pierre que par l'étendue de son objet, de son exer-

1. Matth., XVI, 18, 19.
2. *Ibid.*, XXVII, 19, 20.
3. Saint Jean, XX, 21-23.
4. *Ibid.*, XXI, 15-17.

cice. Cet exercice s'étend à l'Église entière, tandis que pour les autres apôtres il est restreint à une partie. Chacun de ces apôtres, aussi bien que Pierre, avait donc le pouvoir d'être chef de l'Église; il ne lui manquait que d'être désigné pour en remplir les fonctions. De même, chaque évêque possède un pouvoir identique à celui du pape; et lorsqu'un évêque est élevé sur le siége papal, il ne reçoit ni un pouvoir d'un autre genre, ni un degré quelconque dans celui qu'il avait déjà. Seulement, il est appelé, par le fait de son élection, à l'appliquer à un objet plus grand.

Voilà pourquoi Pierre, désigné à plusieurs reprises pour être le chef de l'apostolat, en eut les fonctions aussitôt qu'il reçut le pontificat en commun avec les autres apôtres. Voilà pourquoi encore, quand il a pris le gouvernement d'une église particulière, de celle de Rome, il n'eut qu'à appliquer ce même pouvoir à cette église. Le pouvoir du pape, évêque de Rome ou de toute autre église, et du pape, chef de l'Église, ne diffère que dans l'objet.

Voilà pourquoi encore, l'exercice du pouvoir pontifical embrassant dans le pape l'Église tout entière, et dans chaque évêque se bornant à une église particulière, le pouvoir du pape égale, sous la forme de l'unité, le pouvoir de tous les évêques sous la forme du nombre, celui de l'évêque de Rome y étant compris; en d'autres termes, l'exercice du pouvoir papal comprend

dans l'unité les exercices du pouvoir de tous les évêques dans le nombre.

Quelle plus belle unité! Tel est le sens profond des paroles de saint Cyprien : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en possède solidairement sa part[1]. »

Maistre peint la transformation du cœur de l'homme par l'Église, ses efforts pour abolir la servitude, puis il dit que *l'Église et le pape,* c'est tout un; que « sans le christianisme, point de liberté générale; et sans le pape, point de véritable christianisme, c'est-à-dire point de christianisme opérateur, puissant, convertissant, régénérant, conquérant, *perfectilisant.* » Nul doute, ôtez le pape, l'unité n'existe plus, parce que l'Église ne saurait être continuellement assemblée en concile; l'unité périssant, l'action régénératrice cesse. Mais en quoi cela implique-t-il que le pape soit le maître absolu, l'Église même; et qu'à cette condition seule elle brise les fers du genre humain? Une armée ne saurait vaincre ni combattre efficacement sans un chef, donc c'est le chef qui fait tout!

Dire que les évêques empruntent leur autorité du pape, ou, en remontant à l'origine, que les apôtres empruntent la leur de Pierre, c'est dire que Pierre n'eut que la promesse du sacerdoce, et non la réalité. Or, ainsi fait aujourd'hui le clergé, en traitant d'erreur

1. De Unitate Eccles., art. 5.

la Déclaration de 1682, ou en n'y voyant que des opinions qu'il est loisible de prendre ou de rejeter, et sous prétexte d'amplifier le saint-siége, il l'anéantit avec tout le pouvoir sacerdotal, et tombe dans le déisme. Bossuet parle d'opinion, il est vrai; comment? « Le clergé de France n'a point voulu faire une décision de foi, mais seulement adopter une opinion, qui lui paraissait meilleure et préférable à toute autre; adopter, dis-je, une opinion, et non dresser une profession de foi de l'Église catholique pour y assujettir tous les chrétiens... Il ne croit pas devoir contraindre qui que ce soit, par des menaces d'excommunication et d'anathème, à entrer dans son sentiment[1]... Il ne donne pas les articles de la Déclaration comme autant de dogmes qu'il faille nécessairement croire, il les propose parce qu'ils lui paraissent certains, conformes à la doctrine commune et ordinaire de l'Église gallicane, utiles à l'Église universelle, et puisés dans les sources anciennes[2]. » Sont-ce là des opinions indifférentes? Écoutez d'ailleurs : « Nos anciens docteurs et principalement Gerson, cet homme si pieux et si savant, n'hésitaient pas à déclarer hérétique toute opinion contraire aux décisions du concile œcuménique de Constance. Car voici le préambule du décret de la cinquième session, dont il s'agit ici : « Ce saint concile de

1. Déf. de la Déclar. *Disc. prélim.*, art. 6.
2. *Ibid.* Append. L. I, ch. I.

« Constance faisant un concile général, légitimement « assemblé dans le Saint-Esprit, ordonne, définit, dé- « cerne et déclare ce qui suit. » Or, on ne peut douter que la matière qui fait l'objet de ce décret, ne concerne l'interprétation du droit divin, puisqu'on s'y propose de déterminer quelle sorte de puissance Jésus-Christ a donnée à Pierre et à ses successeurs, aussi bien qu'à l'Église et aux conciles ; le saint concile décide que la puissance donnée aux conciles est telle que les successeurs mêmes de Pierre sont obligés de s'y soumettre. Il est donc évident que la matière qui fait l'objet du décret concerne la foi et la doctrine catholique que Dieu a révélée... Cependant le clergé de France, content de déclarer qu'il persiste dans son ancienne doctrine, ne traite point de rebelles et de contumaces les défenseurs de l'opinion contraire ; il ne lance point d'anathème contre eux, et s'abstient même entièrement de les censurer, et il laisse à l'Église catholique le jugement définitif de cette grande affaire. A l'exemple de cet illustre clergé, nous ne croyons pas devoir trop approfondir si l'opinion que nos adversaires paraissent avoir embrassée de bonne foi, est erronée ou hérétique. Je dis qu'ils paraissent l'avoir embrassée de bonne foi, car la plupart ne voient pas combien la doctrine du concile de Constance est nécessaire à l'Église dans certains cas. »

La supériorité des évêques sur le pape, le pouvoir

conféré à eux comme à lui, forme donc, aux yeux de Bossuet, un article de foi. Cependant, comme il a été attaqué par des gens qu'il suppose sincères, le clergé français ne l'impose point sous peine d'hérésie, et laisse à l'Église universelle le soin de terminer le débat. Voilà le sens du mot *opinion* employé par Bossuet. C'est une chose qui est un dogme pour lui et qu'il n'exige point être cru tel par les autres.

Se relâcherait-il de même sur le dogme de la présence réelle ou sur celui du pouvoir d'absoudre? Non, sans doute. Et pourquoi? Je l'ignore, puisque la seule raison qu'il donne, c'est que le dogme du pouvoir des évêques n'est pas universellement accepté. Quant à moi, il me semble la trouver en ce qu'ici la pratique corrigerait la théorie. Quelque obséquieux envers le pape, quelque hébétés d'ultramontanisme que fussent les évêques, si le pape décidait un point de foi, ils ne recevraient pas cette décision la main sur les yeux, ils la liraient, l'examineraient, et s'ils la trouvaient défectueuse, ils réclameraient. Dans l'autre cas, l'erreur spéculative affecterait la pratique, et l'une et l'autre seraient renversées...

Maistre trouve que « la Révolution française ne ressemble à rien de ce qu'on a vu dans les temps passés; qu'elle est *satanique* dans son essence. » Dissolvant la souveraineté de l'État et remontant l'individu à la souveraineté de Dieu, elle anéantit l'ancien monde

social, et comme ce monde social est le seul que l'auteur imagine, la Révolution française abolit sur la terre tout principe de justice et d'ordre. Elle est satanique tout comme le fut, aux yeux des Juifs et des païens inconvertis, la révolution que l'Évangile opéra il y a dix-huit siècles et qui abolit également les cultes existants, cultes que leurs sectateurs croyaient seuls possibles.

Avec l'omnipotence papale, les ultramontains judaïsent et paganisent en théorie l'Église qu'ont judaïsée et paganisée les événements du monde de la chute, où elle a vécu jusqu'à la Révolution française. Plongés dans ce régime, ils la dégradent afin de l'y naturaliser avec eux. Où les autres déplorent la plus effroyable corruption de la discipline, eux en célèbrent les progrès et l'accomplissement. Ils entendent qu'on bénisse cet arbitraire universel des papes, à cause de leurs œuvres. Ils parlent de leurs efforts pour évangéliser les barbares, pour affranchir les serfs chrétiens, pour sauver les peuples de l'oppression et les princes des révoltes, pour maintenir les mariages de ceux-ci, toujours prêts à les rompre, pour arrêter l'incontinence des clercs et la simonie, pour empêcher l'autorité séculière d'asservir le sacerdoce, enfin pour défendre la liberté de l'Italie. On se demande d'abord si le pouvoir réel des papes, celui que tous les catholiques leur avouent, n'aurait pas suffi.

Il avait suffi pour porter la foi en Afrique, où le

christianisme florissait déjà au IIe siècle, et pour le répandre de plus en plus au IIIe dans les Gaules, qui l'avaient primitivement reçu de l'Asie. Quoique les évêques de Rome commençassent d'exorbiter leur autorité, leur en fallut-il une extraordinaire pour envoyer, dans le VIIe, le moine Augustin prêcher l'Évangile en Angleterre, et dans le VIIIe, Boniface en Allemagne? D'ailleurs, le débordement de pouvoir n'était encore qu'une prétention, souvent et énergiquement repoussée. Il ne devint effectif que par les fausses décrétales qui autorisèrent les prétentions. Fallut-il à Alexandre III la toute-puissance pour déclarer, en 1167, au nom du concile, *que tous les chrétiens doivent être exempts de servitude?*

Non-seulement le pouvoir propre aurait suffi aux papes pour opérer les merveilles qu'on attribue au pouvoir extraordinaire qu'ils déployèrent, mais il aurait réussi, tandis que l'autre n'a presque jamais fait qu'aggraver le mal, et rendre les papes les *démiurges* du désordre et non pas de la civilisation. Tous les écrivains du moyen âge qui se sont élevés contre les désordres de l'Église, en ont vu la cause dans l'exorbitation de la papauté; c'est qu'elle n'est que le bouleversement radical du régime ecclésiastique, bouleversement qui, loin de combattre le bouleversement des choses, l'a consommé[1]...

1. Ici se place, dans le manuscrit, quelques-unes des citations

Voilà l'effet de cette omnipotence, dans laquelle des sophistes veulent nous faire admirer la protection de la justice, de la vertu, la réparation de l'ordre. En se prétendant la mère et la maîtresse des Églises, Rome est devenue la mère et la maîtresse de leur malheur. Vous dites qu'elle a combattu la simonie : elle l'a organisée, l'a propagée, elle s'est faite la grande simoniaque. Déjà Alcuin dénonçait le mal à Charlemagne[1]. Elle a si bien corrigé l'incontinence du clergé, qu'elle en est donnée comme le modèle ; si bien procuré la paix, qu'elle a tout troublé, ensanglanté [2]. Maistre est risible sur la modération des papes, qui n'ont pas songé à augmenter leurs États; comme s'ils avaient pu administrer immédiatement le monde entier. Il leur fallait l'argent, et que n'ont-ils pas inventé pour en tirer de partout? C'est l'omnipotence papale qui enfanta le protestantisme, et qui réduisit l'Église au dernier terme de la dégradation.

Mais quoi ! les papes ne furent-ils, au moyen âge, que les fléaux du genre humain ? Ici, comme dans toutes les grandes crises, le bien sortit du mal. Rappelons-nous que l'Église avait à dissoudre la vieille société, afin de lui soustraire l'homme et de le remonter,

contre les désordres de la cour romaine, qu'on peut lire, *Pouvoirs constit.*, l. IV, ch. II.

1. Autorité des Papes, t. V, p. 233.

2. Bossuet, Déf. de la Déclar. T. II, p. 25.

dans la politique, intérieurement à Dieu. Envahissant tous les pouvoirs civils, elle était devenue le seul pouvoir en Europe. C'est personnifié dans les papes que ce pouvoir agit avec toute son énergie et qu'il broya le monde de la chute. Pas plus assemblée que dispersée, l'Église n'aurait trouvé l'audace salutaire qu'ils déployèrent. Aurait-elle déclaré, comme Grégoire VII, que la puissance séculière est l'œuvre de Satan? comme Boniface VIII, qu'elle est établie sur les nations et sur les royaumes pour arracher et pour détruire, pour perdre et pour dissiper, pour édifier et pour planter? Voilà cependant la vérité même dans ces apparentes et si révoltantes, si formidables excentricités ! Serait-elle entrée dans les puissances et les fureurs du Très-Haut, afin d'abattre la cité du mal et délivrer celle du bien? Prendre à tels princes les royaumes, les jeter à tels autres, les tenir tous dans la crainte continuelle d'être dépossédés, dans l'idée qu'ils ne sont que des commissaires du vicaire de Dieu, n'est-ce pas relever les peuples à Dieu, rompre l'intermédiaire de l'autorité publique qui se plaçait entre eux et lui? En mettant le pied sur le corps des monarques au nom de Dieu, les papes reportaient la souveraineté sociale dans la souveraineté divine.

Ne dites pas que les papes ne font que mettre leur pouvoir à la place de celui qu'ils détruisent, se constituer intermédiaires entre les peuples et Dieu; ce pouvoir emprunté et surnaturel n'est que provisoire, et

reporte sans cesse la pensée vers la source d'où il dérive, du vicaire de Jésus-Christ, revêtu de l'humanité, à Jésus-Christ, éternelle Raison.

Rappelons-nous encore que les peuples du Nord, par qui l'empire romain fut démembré, créèrent une multitude d'États indépendants, et que sans une puissance qui les dominât, ils auraient anéanti l'association européenne, ébauchée par l'empire dans le paganisme, et que le christianisme devait achever sur des principes évangéliques. Les papes, déployant sur eux leur despotisme, les forcèrent de se rapprocher, leur imprimèrent les mêmes dispositions sociales, et produisirent ce qu'on appelle la chrétienté. Comme si cette dictature n'eût pas suffi, le mahométisme vint par l'épouvante resserrer les liens. En lançant contre lui l'Europe, les papes la sauvèrent de son mortel ennemi, et en la sauvant l'unifièrent davantage. Son unité se trempa à la double terreur papale et musulmane. La nouvelle Rome, comme l'ancienne et pour la détruire, emporta l'Europe. Plus les papes furent hautains, audacieux, intraitables, mieux ils la servirent par une mise en état de siége pendant trois ou quatre cents ans. Elle n'eut d'autres lois que leur volonté. Toute autre ville sembla disparaître, Rome s'appela par emphase la ville, *Urbs*, comme le centre des affaires. Voilà comment ils ont foudroyé, pulvérisé le monde de la chute. Comme Moïse, ils ont tiré le peuple chrétien de la maison de

servitude. Pendant trois siècles, ils l'ont forgé dans le désert du moyen âge. Il a vécu surnaturellement aussi, comme les Juifs dans le désert. L'épouvante et la mort marchèrent à côté des papes comme leurs officiers, ainsi qu'à côté de Moïse.

---

* UNION ESSENTIELLE DES POUVOIRS GOUVERNEMENTAUX ET DES POUVOIRS RÉGÉNÉRATEURS[1].

Refusez aux laïques et aux prêtres le droit d'enseigner, de gouverner, vous brisez à leur égard le droit commun qui les constitue en société avec les évêques, et vous dissolvez l'Église. Effectivement, aucun catholique n'est exclu du pouvoir précatoire, ni du sacerdoce ni du gouvernement. Tous coopèrent à sanctifier le monde, et à instruire et régir l'Église. Le pouvoir précatoire, l'un des deux pouvoirs sanctificateurs, agit sans cesse dans le gouvernement; car si le dogme se conserve, s'éclaircit, si la discipline se soutient ou se réforme, si des pontifes vertueux, éclairés, savants, sont nommés, ne le doit-on pas avant tout aux supplications des saints? De même, les pouvoirs gouvernementaux se mêlent continuellement à la sanctification, puisque les pouvoirs sanctificateurs, spécialement le sacerdoce (extérieur), suivent des règles sous l'au-

1. Nous intercalons ici ce fragment isolé. ÉD.

torité de l'Église. Qu'un membre tombe, les autres tombent en quelque sorte avec lui, étant privés de ses oraisons et de ses exemples. Ne nous lassons point de le répéter : Quelle vaste, quelle ineffable, quelle divine unité ! Quelle divine unité dans les pouvoirs régénérateurs ! Quelle divine unité dans les pouvoirs gouvernementaux ! Quelle divine unité dans les pouvoirs gouvernementaux et régénérateurs ensemble !

FIN DU LIVRE QUATRIÈME.

CONCLUSION

De tout ce que nous venons de dire, que reste-t-il établi?

C'est que l'Église a deux pouvoirs : l'un intérieur, exercé par les saints vivants et morts et par les esprits célestes; l'autre extérieur, exercé par tous les fidèles vivants.

Le pouvoir extérieur a plusieurs degrés, qui forment en lui trois pouvoirs : l'épiscopat, la prêtrise, le laïcisme.

L'épiscopat, la prêtrise, le laïcisme régénèrent l'homme, ou gouvernent l'Église.

Quand ils régénèrent l'homme, ils confèrent les sacrements. L'épiscopat les confère tous; la prêtrise en confère six; le laïcisme, un.

Quand ils gouvernent l'Église, ils enseignent, ils prononcent sur la doctrine; ils portent ou abrogent les règles de discipline; ils établissent, ils déposent, ils jugent les pasteurs; ils administrent. Chacun des trois pouvoirs y participe, dans la proportion qu'il confère les sacrements.

Parmi les évêques, il en existe un qui est chargé

plus spécialement de veiller à l'exécution universelle de la règle, et qui marque l'unité gouvernementale.

En entrant dans l'Église, l'homme reçoit un nouvel être qu'on appelle le fidèle, parce que c'est la foi qui le crée en lui. Comme la foi naît à la suite de l'enseignement et qu'elle est le fondement de la régénération, enseigner fait partie de la régénération autant que du gouvernement, à qui nous l'avons attribué.

En devenant fidèle, l'homme ne cesse point d'être citoyen ; mais comme citoyen, il est totalement étranger à l'Église, et comme fidèle, totalement étranger à l'État. L'État et l'Église constituent deux mondes essentiellement différents. L'Église ne peut rien sur le citoyen; l'État ne peut rien sur le fidèle. Le fidèle, laïque, prêtre, évêque, pape, n'a aucun droit dans l'État; le citoyen, ou simple citoyen, ou magistrat, n'a aucun droit dans l'Église...

Nous avons développé la constitution de l'Église, et contemplé le merveilleux concours, la céleste fraternité de ses membres. Deux sacerdoces sont en action : le sacerdoce extérieur, ministériel, et le sacerdoce intérieur de la prière. Le premier s'exerce par tous les fidèles, évêques, prêtres, laïques. Tous confèrent le sacrement de la régénération fondamentale; tous, en différente mesure, enseignent, prononcent sur la doctrine, portent les règles de discipline, établissent et jugent les pasteurs, participent à l'administration. Mais leurs

actes manqueraient d'efficacité sans le pontificat intérieur, exercé par les saints, dont les supplications obtiennent la coopération du Saint-Esprit. Nul pouvoir efficace hors de la sainteté; car la sainteté, c'est la santé des esprits et leur force pour faire le bien. Dieu est célébré trois fois saint. Il déclare Jésus-Christ pontife selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire selon l'ordre de la sainteté. Les saints sont pontifes selon le même ordre, mais comme créatures. Tout le bien que Dieu veut produire, il l'accorde à la prière de Jésus-Christ, qui lui-même l'accorde à la prière des saints.

FIN DE LA DÉFENSE DES POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE.

DEUXIÈME SECTION

DÉCADENCE DE L'ÉGLISE DANS LA GRACE

(FRAGMENTS[1])

PLAN

Ier LIVRE. — Cause de la décadence de l'Église dans la grâce.
IIe LIVRE. — Résistance à la décadence de l'Église dans la grâce.
IIIe LIVRE. — Examen des erreurs reprochées à Baïus, Jansénius, Quesnel et Port-Royal.

---

* IDÉE GÉNÉRALE DE LA DÉCADENCE DE L'ÉGLISE DANS LA GRACE.

Si l'on considère l'Église depuis son origine jusqu'à nos jours, on voit qu'à peine établie elle commence à décliner comme pourrait le faire une institution humaine. D'abord travaillée par les hérésies, elle les

1. Je publie ces pages, seuls vestiges du plus important ouvrage, sans chercher à y introduire des subdivisions que leur état informe ne comporte pas. La suite même des morceaux n'est point marquée dans le manuscrit. A part quelques parties à peu près ébauchées, ce sont de simples notes. Mais les moindres indications d'un auteur qui avait si profondément étudié son sujet, renferment de grandes lumières et devaient être précieusement recueillies. ÉD.

rejette, mais elles lui emportent des âmes. On peut suivre son dépérissement dans le gouvernement, le culte, la morale. L'Église est si robuste cependant, qu'il fallait une institution pour la faire dépérir, comme un comité de ruine.

Si elle se trouve agonisante, c'est qu'elle a été frappée dans ce qui fait sa vigueur, que son principe de vie a éte atteint.

Or, quel est ce principe, sinon la grâce, action intérieure de Dieu dans les âmes pour les guérir de la chute et les relever intérieurement à lui?

Tout bien vient de la grâce, de la connaissance et de l'amour de Dieu; tout bien se termine à la grâce...

Plusieurs fois j'ai montré que l'Église s'est dénaturée sous Constantin en devenant loi de l'État, et qu'elle a contracté une décadence générale et irrésistible. Je vais exposer cette décadence dans la grâce, où je n'ai pour ainsi dire fait que l'indiquer.

Quand l'État commande, il doit pouvoir se faire obéir; autrement son ordre serait vain, et lui, ridicule. Comme il n'a prise que sur les choses qui tombent sous les sens, s'il prescrit la religion, il faut qu'elle soit tout extérieure, ou qu'il la traite comme si elle l'était, et par là qu'il la travaille, qu'il la change et qu'il l'extériore. Telle est l'opération à laquelle le christianisme est soumis depuis quinze cents ans et d'où

est sorti l'ultramontanisme, qui maintenant domine l'Église.

Il est évident que ce christianisme extérieur annule la grâce, qui est l'action de Dieu dans l'âme, pour lui faire accomplir l'Évangile.

Au IVe siècle, les pélagiens nièrent la grâce chrétienne. Mais ce fut par l'embarras de la concilier avec la liberté. Le pervertissement dont nous parlons n'y contribua en rien. Il ne faisait encore que germer. Pour rencontrer son influence à cet égard, il faut attendre qu'il soit développé, et arriver au moyen âge. Vers le XIIe siècle, on voit s'altérer les idées sur la création de l'homme, sur la chute originelle, sur le sort des enfants morts sans être baptisés, et par conséquent, sur la grâce. Abailard enseigne qu'elle n'est point nécessaire pour vouloir et faire le bien, que le libre arbitre suffit[1].

Cependant le christianisme extérieur prévalait de plus en plus dans la vie, ramenant le judaïsme et même le polythéisme par le culte des saints, regardés comme des divinités, et par l'adoration de leurs images.

A mesure que les lumières renaissent, ces désordres frappent les esprits, et enfin les révoltent. Ils suscitent le protestantisme, qui non-seulement les détruit et avec eux la partie extérieure du christianisme, mais ruine

1. Fleury, l. LXVIII, art. 61.

la liberté et pose la grâce seule. Par contre-coup, le jésuitisme relève la liberté et lui donne la prééminence. *Foràs pelagiani*, à la porte les pélagiens, dit-on aux jésuites au concile de Trente[1]. Molina, Suarez, Sfondrate systématisent le nouveau pélagianisme.

Baïus et Jansénius essayent de rétablir la doctrine des Pères, surtout de saint Augustin, redressent l'enseignement des scolastiques touchant la création, la chute et ce qui en résulte.

Cependant le molinisme l'emporte, et la bulle *Unigenitus* le consacre.

La vraie doctrine toujours existe : au moyen âge, Hugues de Saint-Victor; le concile de Trente; le XVIIe siècle, Bossuet. Aujourd'hui, elle a presque disparu.

La doctrine de la grâce s'établit par l'Écriture et par la philosophie...

* SUR LE MÊME SUJET.

En passant loi de l'État, le christianisme se fit tout extérieur comme le judaïsme. Naturellement il dut dégénérer en cérémonies, l'homme perdre la vue intérieure de soi, oublier qu'il naît coupable et dégradé, croire qu'il lui est aussi facile de se relever que de tomber, d'expier ses fautes que de les commettre, s'ima-

1. Agier, Comment. sur l'Apocalypse, t. I, p. 182.

giner que la justice consiste dans les œuvres et qu'il peut se sanctifier par les plus vaines pratiques. Aussi le pharisaïsme pénètre dans l'Église et y domine, et c'est contre lui que le protestantisme éclate. Il attaque toute pratique, toute œuvre dont l'homme pourrait penser qu'il tire quelque mérite. Or, comme il est impossible qu'il n'y ait rien de méritoire dans les pratiques, dans les œuvres bonnes, si nous y concourons, le protestantisme nie ce concours et déclare que la chute a tué le libre arbitre. On sera juste par imputation, et pour l'être, il suffira de croire qu'on l'est. L'homme voulait se rendre juste de lui-même : il le sera sans y avoir aucune part, il restera juste malgré lui : le vice et tous les crimes pourront se trouver avec la justice imputative.

Alors une société s'organise pour soutenir le pharisaïsme et absorber en lui l'Église. Bientôt, pour défendre l'Église contre les jésuites et contre les protestants, paraissent les jansénistes.

GRACE.

« Sans moi, dit Jésus-Christ, vous ne pouvez rien faire[1]. » Mais, sans lui, la Grèce n'a-t-elle pas créé la philosophie, les lettres, les sciences, les arts, battu les

1. Jean, XV, 5.

Perses, et Rome conquis l'univers ? N'est-ce donc là rien ? Rien en effet, quelque grand que cela soit, si l'unique grandeur réelle de l'homme consiste à aimer Dieu. Car ils n'ont rien fait par cet amour. Il n'inspira point Aristide et Caton. La justice de l'un, l'austérité de l'autre, ne leur sont point venues de Dieu et ne les ont point menés à lui.

Pour aimer Dieu, il faut le connaître, et il ne peut être connu que par lui-même, par son Verbe, qui, renfermant éternellement les raisons des choses, est le principe premier de la connaissance, dont l'homme n'est qu'un principe second, ne portant en lui les raisons des choses que secondairement. Comme principe subalterne, il a besoin, pour saisir ces raisons, d'être uni au Verbe, principe suprême.

Avant la chute, l'union étant parfaite, l'homme contemplait Dieu et l'aimait parfaitement. En mangeant le fruit défendu, il se préféra à Dieu et lui préféra les objets sensibles. Au lieu d'aimer Dieu, et les créatures par rapport à lui, il les aima pour elles-mêmes. Comme l'amour de Dieu fait la force de l'âme, l'amour des créatures en fait la faiblesse. Ainsi l'homme ne pouvait par lui-même revenir à aimer Dieu, puisque pour y revenir, il lui aurait fallu posséder la force qu'il puise dans cet amour, force qu'il avait perdue. Qui pouvait la lui faire reprendre ? Nul autre, évidemment, que celui-là seul dans l'amour de qui elle se trouve.

L'homme n'est pas seulement dégradé, il est coupable de sa dégradation, parce qu'il l'a volontairement causée. Il n'avait pas plus le moyen de satisfaire lui-même à la justice divine, qu'il n'avait le moyen de se réparer. Il n'est point de créature, quelque parfaite et sainte qu'elle soit, dont le mérite pût balancer la moindre offense faite à l'Être souverain. Dans quelle impuissance était donc l'homme misérable et criminel !

La réparation et la rédemption, c'est la grâce : ainsi nommées parce que Dieu ne les devait point à l'homme, qui était tombé par sa faute.

La grâce embrasse le système entier des choses humaines ; car si Dieu n'a point laissé le genre humain périr et l'a arrêté dans la chute qui l'entraînait au néant, c'est en vue du Christ. Après la prévarication d'Adam, tout ce qui s'est fait et se fera de bien sur la terre jusqu'à la fin du monde, est l'effet de la grâce.

Mais il y a deux sortes de grâces : les unes laissent l'homme à l'amour des créatures, les autres l'élèvent à l'amour de Dieu.

Celles-ci commencent avec la foi au Christ, ou plutôt la foi est la première de ces grâces. Elles seules réparent vraiment l'homme.

Les autres ne font que préparer la réparation. Le dernier effet de la chute, qui réduit l'homme à ne vivre que par les sens, ne se produit qu'à la longue.

L'homme n'y arrive que par degrés. De là ensuite il remonte aussi par degrés à la vie de la raison. Ces progrès, ce sont les anciennes civilisations[1]. La vie de la raison commence lorsque l'éternelle Raison prend la nature humaine.

La grâce de la réparation agit aussitôt la promesse faite à Adam, du médiateur.

La grâce est relative à la corruption, comme le remède au mal qu'il doit guérir. Suivant qu'on imagine la corruption originelle, grande ou petite, totale ou nulle, on conçoit la grâce forte ou faible, faisant tout dans l'homme ou ne faisant rien.

Les pélagiens niant le péché originel, car s'ils admettaient qu'Adam eût péché, ils niaient que ce péché passât à ses descendants, ce péché n'ayant point affecté sa nature, qui avait été créée telle que nous naissons aujourd'hui, ignorants et gouvernés par les sens; les pélagiens, dis-je, rejetaient la nécessité de la grâce.

Les calvinistes, croyant l'homme radicalement corrompu, le libre arbitre aboli, attribuent tout à la grâce. Annulé, il est incapable de devenir juste, de se régé-

1. La justice d'Aristide, l'austérité de Caton, dont il est parlé plus haut, rentrent dans l'ordre des grâces préparatoires et terrestres. Ces vertus imparfaites, mais qui ont orné et servi la civilisation, sont aussi le fruit de la mort de Jésus-Christ. Voir plus loin la fin du morceau : *La grâce et la surnaturalité*. L'auteur m'a développé de vive voix les idées, essentiellement catholiques, qui ne sont qu'indiquées dans ces fragments : elles ramènent à une rigoureuse unité le système entier des choses humaines. Éd.

nérer, il faut que la justice lui soit imputée; et comme il ne concourt point à la recevoir, il ne saurait la perdre.

Les molinistes, soutenant que si l'homme a été créé parfait, il aurait pu l'être comme le conçoivent les pélagiens, et que ce qui faisait sa perfection était l'addition du surnaturel, que la chute a seulement détruit cette surnaturalité et laissé la nature intacte, nient indirectement la grâce.

Les jansénistes, croyant que l'homme a perdu la faculté de résister véritablement à la grâce, supposent implicitement le libre arbitre détruit, comme les calvinistes, et la grâce faisant tout.

On conçoit la grâce selon l'idée du péché originel, et on conçoit le péché originel selon l'idée de la nature humaine, et la doctrine de la grâce tient à la philosophie.

---

* CORRUPTION DE LA DOCTRINE DE LA GRACE.

« Les jésuites, dit Agier, ont commencé par saper et ruiner complétement la partie la plus précieuse des dogmes de la foi, qui sont les vérités de la grâce, niant la toute-puissance de Dieu sur le cœur de l'homme, et rendant l'homme pleinement arbitre de son salut. Ils étaient sûrs par là de plaire, selon leur intention, à la généralité des hommes, en flattant cet

orgueil, cet amour de l'indépendance qui est dans notre cœur à tous, et que nous avons hérité de notre premier père. Mais de plus ils préparaient par ce moyen la subversion de la morale, où tendaient tous leurs efforts, et à laquelle se rattachait essentiellement leur politique.

« Les vérités de la grâce sont l'âme du christianisme, étant comme le fondement des principales vertus chrétiennes, l'humilité, la vigilance, l'esprit de prière, la gratitude, la crainte, et en même temps la confiance, etc. Qui détruit ces vérités détruit conséquemment toutes les vertus, ou en pervertit l'objet, bornant tous les rapports de l'homme avec Dieu aux biens temporels, supprimant la distinction des deux alliances, et réduisant le chrétien à la condition de juif. D'autre part, les vérités de la grâce sont nécessaires comme point d'appui à toute la morale, et l'affaiblissement des unes entraîne par nécessité le relâchement ou la ruine de l'autre. Qu'on propose à un chrétien instruit de ces grandes vérités l'observation d'un devoir difficile, la nature peut d'abord être effrayée de la sainte rigueur du précepte; mais bientôt la foi se rassure par la considération du secours de Dieu, qui est tout-puissant pour soutenir son serviteur dans la tentation et l'en faire sortir avec avantage. Qu'on propose le même devoir à un fidèle qui a le malheur d'ignorer ces importantes vérités, ou de les

méconnaître, quelque idée qu'on lui ait donnée du pouvoir de son libre arbitre, comme une expérience de tous les instants lui en fait sentir la faiblesse, le voilà aussitôt consterné, abattu, désespéré; il faut, pour le tirer d'embarras, qu'on fasse fléchir la loi en sa faveur, et que ne pouvant l'élever jusqu'au précepte, on rabaisse le précepte jusqu'à lui. Et c'est ce qu'ont fait les casuistes, qu'on entend dire perpétuellement dans leurs livres : Le précepte irait là; mais une telle perfection est au-dessus des forces humaines : il faut se contenter de moins.

« Ces dogmes capitaux une fois écartés, les jésuites se sont donc jetés sur la morale, qu'ils ont exploitée à discrétion. Ils ont commencé par anéantir le grand commandement de l'amour de Dieu, qui comprend tous les autres. Ensuite ils ont attaqué successivement tous les devoirs particuliers, suggérant des ouvertures pour les éluder et s'y soustraire, mettant à l'aise les hommes de toutes les conditions et de tous les états, excusant et autorisant tous les crimes, sans excepter les plus énormes. Finalement, et pour libérer du détail, dans la crainte aussi d'avoir oublié quelque chose, ils se sont fait certains principes généraux, applicables à tous les cas et propres à justifier tous les désordres, tels que leurs principes sur la probabilité, sur l'ignorance et la conscience erronée, et sur le péché philosophique.

« Par une suite de leurs opinions, et toujours dans la vue de satisfaire la cupidité, ils ont renversé toutes les règles sur l'administration et sur la réception des sacrements. Ils ont supposé que la justice pouvait s'acquérir, de même qu'elle pouvait se perdre et se perdait communément, avec la plus grande facilité; ce qui n'est pas étonnant d'une justice telle qu'ils se la figuraient. En conséquence, ils ont absous les plus grands pécheurs sans épreuve, sans satisfaction, sans délai, en vertu d'une simple confession, et les ont envoyés immédiatement à la sainte table. Ils les ont reçus avec la même indulgence autant de fois qu'ils se sont présentés, croyant ou feignant de croire à chaque fois qu'ils étaient sincèrement convertis, et que la vie chrétienne pouvait ainsi se passer dans une continuelle alternative de vie et de mort, de justice et de péché, d'amendements et de rechutes. Ils agissaient en cela conformément à leur principe que l'homme est maître de son salut, et que sa volonté, parfaitement en équilibre, est toujours en état de faire pencher la balance du côté qu'il lui plaît.

« Pour fixer les pécheurs dans ce funeste état et rendre leur perte irrémédiable, ils avaient soin de les entretenir dans l'ignorance, et ne cessaient par dessus tout de leur prêcher l'obéissance aveugle à leurs conducteurs, obéissance au surplus justifiée par le probabilisme. A cet effet, ils éloignaient d'eux tous les livres

de religion et de piété dans lesquels ils auraient pu puiser une instruction solide, principalement les Écritures et les offices de l'Église en langue vulgaire, à quoi ils substituaient de misérables livrets sans substance et sans suc. Par là ils assuraient irrévocablement leur domination, et prétendaient en même temps rendre service à leurs pénitents, auxquels après tout, selon eux, et dans tous les cas, leur ignorance servait d'excuse.

« Ils joignaient à tous ces principes une grande affectation de zèle pour les papes, auxquels ils devaient leurs priviléges exorbitants, et dont ils exaltaient le pouvoir sans bornes, espérant bien en faire leur profit.

« Voilà en abrégé la doctrine jésuitique, telle qu'elle résulte de la bulle *Unigenitus*, qui l'a canonisée[1]. »

CAUSE DE CETTE CORRUPTION.

« Les jésuites au reste, poursuit Agier, n'ont point en tout ceci l'honneur de l'invention. Ils ont imaginé certaines parties, telles que la science moyenne et le congruisme, pour remplir des lacunes qu'avaient laissées leurs devanciers. Les principes sur l'ignorance ou la conscience erronée, et sur le péché philosophique,

1. Agier, Commentaire sur l'Apocalypse, t. I, p. 178.

sont aussi leur ouvrage. Mais le probabilisme qui tient un rang si distingué dans leur morale, vient d'ailleurs; il a pour auteurs, ce qui paraîtra bien extraordinaire, deux dominicains, Barthélemi Médina, qui le mit au jour en 1577, et Louis Lopez, qui le suivit en 1585. Les dominicains ne disconviennent pas de cette origine. Ils en ont seulement conclu qu'ils étaient plus obligés que les autres à combattre cette erreur, qui avait pris naissance chez eux, et c'est ce qu'ils ont fait[1]. L'opinion de la suffisance de la crainte sans amour pour être réconcilié avec Dieu, vient encore d'un autre dominicain, l'illustre Melchior Canus, qu'on n'aurait pas cru capable de tomber dans une erreur si grossière, mais qui s'y est jeté, comme ont fait divers théologiens à l'égard d'autres erreurs, en combattant les luthériens, qui méconnaissaient les avantages et la légitimité de la crainte[2]. Les erreurs des jésuites sur la grâce ont été tirées pour le fond des pélagiens, et pour certains accessoires, tels que la nature pure et autres semblables, de controversistes imprudents, qui les ont inventées après l'apparition de Luther[3].

« Luther, Calvin et les autres novateurs de ce temps-

1. Voyez Concina, Appar. ad theol. christ. Dogm. mor., t. XII, . 3, c. 1.

2. Voyez Queras, Éclaircissements sur le concile de Trente, part. I, c. II: le P. Morin, de Pœnit., l. 8, c. 4, n° 2; Witasse, de Pœnit., p. 305.

3. Agier, p. 181.

là, ayant avancé diverses erreurs contre l'existence du libre arbitre, le mérite et la nature des bonnes œuvres, il se trouva des écrivains qui, par un abus très-ordinaire aux controversistes, et sous prétexte de mieux défendre la cause de l'Église, donnèrent dans une extrémité opposée. Ils adoptèrent des opinions semi-pélagiennes ou pélagiennes, à peu près comme les ariens, qui, pour s'éloigner davantage des sabelliens, lesquels n'admettaient en Dieu qu'une personne, niaient que le Verbe fût égal au Père et un même Dieu avec lui; et comme les eutychiens, qui ne voulaient reconnaître qu'une nature en Jésus-Christ, sous prétexte de mieux combattre les nestoriens, qui distinguaient en lui deux personnes. C'est ce que déclare le cardinal Contarénus dans son livre de la Prédestination. « Il s'est élevé, dit-il, des théologiens qui se « donnent pour ennemis des luthériens et défenseurs « de la foi catholique. En voulant établir le libre ar- « bitre, ils sortent des justes bornes; ils relèvent in- « sensiblement l'homme et dépriment la grâce de « Dieu. De catholiques ils deviennent pélagiens, et « ils empêchent qu'un point de la religion chrétienne, « qui est capital et comme la racine d'où le reste sort, « ne s'étende et ne porte des fruits. » Contarénus est mort dès 1542, la société des jésuites venant à peine de naître, en sorte que ce n'est pas à eux que s'appliquent les reproches du cardinal, mais à d'autres

écrivains qui les avaient précédés, quoique ensuite ils aient marché sur leurs traces et aient bien enchéri sur eux.

« Remarquez la qualification donnée par Contarénus aux vérités de la grâce, *caput et radix*, la tête et la racine. Quiconque saura le rang qu'elles tiennent parmi les vérités, ne désavouera pas le mot de Contarénus, et il sentira tout le danger des atteintes qui leur sont portées.

« En général, sur tous les points controversés, on donna dans des excès opposés à ceux des hérétiques : sur la nature et la stabilité de la justice, sur la confiance, sur la lecture de l'Écriture sainte, sur la vertu et l'usage des sacrements, sur le cas qu'on doit faire de l'extérieur de la religion, sur les indulgences, sur l'obéissance due aux pasteurs, c'est-à-dire sur les points les plus essentiels et les plus fondamentaux de la doctrine de l'Église [1].

« Ce qui fait le principal mérite des jésuites est l'union et l'accord parfaits qu'ils ont su mettre dans ce système, composé de différentes pièces, où tout est mis à sa place, tout est lié, tout se répond, la doctrine à la morale, la morale à la doctrine, les diverses parties les unes aux autres ; et où, en dernier résultat, tout est subordonné à la politique [2]. »

1. Agier, p. 169.
2. P. 181.

Mais, si c'est par réaction contre Luther et Calvin qu'on a exalté le libre arbitre et déprimé la grâce, n'est-ce pas par une réaction contraire que Luther et Calvin ont exalté la grâce et déprimé le libre arbitre? On ne peut supposer que ce fût une erreur purement spéculative et sans application à ce qui se passait autour d'eux, puisqu'ils ont entraîné le tiers de l'Europe. Si la corruption du christianisme n'était pas encore érigée en système, elle régnait dans les opinions, les mœurs, et tendait à abolir la différence des deux alliances et à réduire le chrétien à la condition du juif. Parlant du xe siècle, Fleury dit que le christianisme « ne consistait presque plus qu'en des formalités extérieures [1], » et il l'attribue à l'ignorance et à la barbarie. Mais si elles en étaient l'unique cause, le christianisme se serait régénéré à mesure qu'on les a combattues et fait disparaître. Au contraire, le pervertissement qui était dans les mœurs a envahi la doctrine, et, la doctrine corrompue, la corruption qui était dans les mœurs et regardée comme telle, a cessé de l'être et est devenue la pratique légitime; et cela irrésistiblement, malgré tous les efforts tentés depuis le retour des lumières, la naissance et les progrès de la civilisation moderne.

C'est que la vraie cause n'était point les ténèbres et la barbarie, mais le christianisme fait religion d'État à

1. Mœurs des chrétiens, IVe partie, art. 6.

la conversion des empereurs; car le faire loi de l'État, c'est supposer que la loi le saisit ou qu'il est extérieur. Cette théocratie forme précisément le jésuitisme, institué douze siècles avant les jésuites...

Le jésuitisme, aujourd'hui maître de l'Église, a son principe dans la négation de la spiritualité du christianisme, transformé en théocratie. Ce pervertissement, surtout quant aux doctrines, a éprouvé d'incessantes résistances, et n'a commencé guère à les surmonter que par l'établissement des jésuites, qui peu à peu ont tout abattu.

SATANISATION DE L'ÉGLISE.

Mélange avec la cité païenne à Constantin. — Théocratie. — L'importance des siéges attachée à celle des villes. — Constantinople s'élevant, — s'égalant, — s'indépendantisant. Séparation de l'empire en deux, l'un oriental, l'autre occidental, favorisant celle des églises. — Orthodoxie morte en Orient où elle est née, et réfugiée en Occident où elle descend au plus bas degré. Rome, centre du monde de la chute, périssant à son tour.

Les empereurs dominant l'Église dans l'arianisme et les autres hérésies; puis, maîtres à Constantinople, schismatisant. Dans l'Occident, le pontificat dominant un instant les puissances temporelles, mais s'attirant de perpétuelles tribulations.

Papes étendant la main sur l'Illyrie, afin d'empêcher Constantinople de l'assujettir.

C'est la société païenne qui a déterminé cette deuxième chute de l'homme au moyen âge.

On voit, en philosophie, Aristote opposé à Platon; en théologie, saint Thomas à saint Augustin; dans le culte, les sens à l'intelligence, la foi aveugle à la foi lumineuse, les saints à Jésus-Christ; dans le gouvernement, le clergé asservissant les laïques, les évêques asservissant les prêtres, les papes asservissant tout le monde : le paganisme et le judaïsme opposés au christianisme, le monde de la chute à celui de la réparation.

Saint Thomas nie qu'on s'élève à Dieu intérieurement et immédiatement : d'où extérioration, mondanisation, rupture intérieure; le culte de la Vierge et des saints exagéré, la prodigalité des cérémonies; les expositions du saint sacrement, Jésus-Christ adoré là plutôt qu'intérieurement.

Après avoir rompu la communication intérieure, saint Thomas y supplée par la création continue, qu'il appelle prémotion physique[1].

Molina en théologie, Bonald, Maistre en droit canon, tous renversent le christianisme, tous retirent l'homme de l'union intérieure pour le placer dans l'extérieure, c'est-à-dire pour rétablir le judaïsme et le paganisme.

Quant à la science moyenne de Molina, il faut lui

1. Voir Bossuet, *Traité du libre arbitre*.

demander comment Dieu donne la grâce. Si c'est en agissant sur l'âme immédiatement, il tombe dans l'augustinisme et le thomisme. Si c'est en n'y agissant pas, comment la donne-t-il? Supposez même qu'il puisse la donner, Dieu n'est plus maître de l'âme, de la volonté.

La satanisation de l'Église sous la théocratie, par les hérésies, est faite.

1° Faire la satanisation par l'avarice et l'hypocrisie. Voir la *Vie de Constantin* par Eusèbe, livre IV, chapitre 54; le *Dis cours* de Pluquet en tête du *Dictionnaire des hérésies;* Salvien.

2° Satanisation par la philosophie : saint Thomas rompant la communication intérieure de saint Augustin.

3° Dans la grâce, prémotion physique des thomistes remplaçant l'action immédiate de Dieu sur l'âme et y faisant tout. Fatalisme. Jansénisme. Bossuet, *Traité du libre arbitre.* Labroue, Daniel.

4° Molina adoptant la non-communication; d'où Dieu agissant, non pas sur la volonté pour l'aider, mais l'aidant en agissant sur les choses. — Destruction de la grâce.

5° Satanisation dans le culte des saints et autres pratiques.

6° Remarquer la stérilité des conversions après Constantin. Perte de la confiance en Dieu. Potamienne dit : *J'obtiendrai* de Dieu, au lieu de : *Je le prierai* de vous accorder. De même Perpétue à son frère, qui l'invite à demander à Dieu de lui révéler si elle sera martyrisée[1].

7° Les docteurs de l'Église et ses grands évêques lui vinrent presque tous du dehors, et lui portèrent l'indépendance laïque et le mouvement du monde[2].

1. Comparer *Pouvoirs constitutifs,* à la fin. Éd.
2. Le manuscrit contient ensuite quelques lignes, sous le titre :

* PREMIÈRE ALTÉRATION DE LA DOCTRINE DE LA GRACE.

La première altération de la doctrine, c'est la possibilité de l'état de pure nature, ou, ce qui revient au même, que la perfection primitive de l'homme était surnaturelle. Bellarmin dit que c'est l'opinion la plus commune des scolastiques, et Luther la traite de délire, *delirant scholastici.*

« Luther, dit l'auteur de l'*Exposition historique des hérésies*, ne craignit point de publier hautement qu'il y avait plus de trois cents ans que les théologiens scolastiques ne lisaient plus saint Augustin, et qu'ils en ignoraient les sentiments; qu'ils avaient inventé une théologie, qu'ils appelaient scolastique, laquelle avait banni la véritable théologie, avait anéanti la théologie de la croix et mis le trouble et la confusion dans l'Église; que cette théologie scolastique n'était, à le bien prendre, qu'une ignorance de la vérité, un scandale des divines Écritures et une vaine et pompeuse philosophie; que Thomas, qui en était l'auteur, y avait fait régner Aristote, lequel y avait détruit la divine doctrine [1]. Suivant Mélanchton [2], cette théologie avait introduit le pélagianisme [3]. »

DÉSATANISATION; elle se fera par la régénération sociale. Consulter la IIe partie. ÉD.

1. Du serf arbitre; réfut.
2. Apologie pour Luther.
3. Exposit., p. 170.

Luther doutait du salut de saint Thomas[1].

Écoutons Bradwardin, surnommé le docteur profond, et mort archevêque de Cantorbéry en 1348 :

« Grand Dieu, je ne puis penser au triste état de votre Église, ni vous le représenter, sans avoir le cœur percé de douleur. Autrefois, huit cent cinquante prophètes de Baal et quelques autres qui leur ressemblaient, suivis d'une multitude innombrable de peuple qui leur était attachée, s'élevèrent contre le prophète de Dieu, qui se trouvait seul; de même, Seigneur, combien y a-t-il aujourd'hui de personnes qui se joignent à Pélage et combattent avec lui contre votre grâce gratuite et contre le grand Paul, qui en a été un si puissant et si généreux défenseur! Combien y a-t-il de personnes aujourd'hui qui font un mépris injurieux de cette grâce qui vient de votre miséricorde et non de nos mérites, et qui soutiennent opiniâtrément la cause du libre arbitre, comme s'il avait assez de force de lui-même pour se retirer de l'abîme d'infirmité et de servitude où il est précipité! Si ces personnes l'appellent une grâce et si elles semblent reconnaître qu'elle est nécessaire, ce n'est, Seigneur, que par manière d'acquit; et elles se vantent de la pouvoir mériter par les efforts de leur propre volonté, comme si vous vendiez ce don céleste, au lieu de le donner gratuitement.

1. Præf. adv. Latom., op. t. II, p. 247. Bossuet, *Hist. des Variat.* l. III, n° 50.

« Combien, Seigneur, y en a-t-il encore qui élèvent la puissance de leur libre arbitre jusqu'à ne vouloir pas se soumettre à l'empire de votre grâce! Ou s'ils confessent de bouche que vous agissez avec eux dans les bonnes œuvres, ils ne veulent pas néanmoins que vous régniez sur eux, imitant en cela l'orgueil des anges rebelles. Que dis-je, Seigneur? Ils sont plus orgueilleux que Lucifer, et ils ne se contentent pas de s'égaler à vous et de partager avec vous la gloire de leur salut, ô Roi des rois, Dominateur souverain des souverains! Ils ont encore l'insolence de vouloir régner sur vous, c'est-à-dire de vouloir dominer votre grâce et d'avoir l'empire sur elle; car ils osent bien soutenir que, dans les actions ordinaires, leur volonté précède comme la maîtresse et que la vôtre suit comme la servante; qu'ils marchent devant vous comme s'ils étaient les seigneurs, et que vous les suivez comme si vous étiez leur serviteur; qu'ils commandent comme des rois, et que vous leur obéissez comme leur sujet.

« Mais, Seigneur et mon Dieu, je ne puis penser sans gémir au nombre de ceux qui favorisent les pélagiens et qui mettent tout en usage pour justifier ces ennemis de votre grâce, que votre Église a condamnés et retranchés de sa communion comme des rebelles, il y a si longtemps. Combien se trouve-t-il encore aujourd'hui de présomptueux qui se font les défenseurs et les avocats de ces anciens hérétiques, et qui parlent pour

eux! Combien s'en trouve-t-il qui s'en établissent les procureurs, et qui se chargent de soutenir leur cause, toute insoutenable qu'elle est!

« Enfin, Seigneur, combien y a-t-il de gens qui, faute de moyens solides, emploient les déclamations les plus horribles, les injures les plus atroces, les impostures les plus fausses, les calomnies les plus noires et les moqueries les plus insolentes et les plus injurieuses, pour affaiblir et pour abattre le parti de votre grâce, qui est le vôtre, et pour élever celui des pélagiens! Qui pourrait dire le grand nombre de ceux qui suivent la doctrine de ces hérétiques et qui la protégent?

« Levez-vous, Seigneur, et prenez vous-même la défense de votre cause. Soutenez, protégez, fortifiez et consolez ceux à qui vous avez donné le courage de l'embrasser et de la défendre[1]. »

En 1347, la faculté de théologie de Paris condamnait les trois propositions suivantes de Jean Mercure, de l'ordre de Cîteaux :

« Que Dieu a prédestiné quelqu'un de toute éternité en considération des bonnes œuvres qu'il devait faire.

« Que quelqu'un est prédestiné de toute éternité

1. Levez-vous, Seigneur, jugez vous-même votre propre cause... N'oubliez pas les blasphèmes des ennemis *de votre sainte vérité* : l'insolence de ceux qui s'élèvent contre vous va toujours croissant. Ps. LXXIII, 22, 23. — Traduct. de Hugot, fin de l'Instruction sur la grâce.

pour le bon usage que Dieu a prévu qu'il ferait du libre arbitre.

« Que Dieu n'a pas si gratuitement et si miséricordieusement prédestiné celui qu'il a prédestiné, que ce ne soit aussi pour toutes les bonnes œuvres qu'il fera ou pour celles d'autrui [1]. »

Luther et Mélanchton disaient vrai; mais ce n'était point l'enseignement de l'Église [2].

L'erreur sur le libre arbitre remonte bien plus haut que le protestantisme. On sait qu'une des assertions d'Abailard (1139), c'est que « nous pouvons vouloir et faire le bien sans le secours de la grâce. »

Mais ce fut en opposition au protestantisme que le mal se développa; et ce furent particulièrement les jésuites qui le réduisirent en système.

Le principe est la distinction originelle du naturel et du surnaturel, d'où, comme conséquence, la possibilité de l'état de pure nature. L'abbé d'Étemare, dans une lettre imprimée en tête du 3e volume du Catéchisme historique et dogmatique sur la bulle *Unigenitus*, en rapporte l'origine, d'après Brucker, au philosophe arabe Tophaïl.

Luther déclarait que ce qui regarde le libre arbitre est le point capital de sa doctrine, le fondement de son système. Il complimentait Érasme de ce que lui seul

1. Réponse aux questions importantes, p. 247.
2. Voir Gourlin, De Gratiâ, t. I, p. 235.

avait attaqué la base de ce système, et ne l'avait pas harcelé, comme les autres, sur la papauté, sur les indulgences, etc.

« Dès 1547, dit Agier, Lainez, général des jésuites, envoyé au concile de Trente comme député de la Société avec Salmeron, son confrère, avait donné clairement la mesure de ses sentiments sur le point fondamental de la grâce. On traitait alors dans le concile l'importante matière de la justification; et après lecture faite en congrégation générale d'un projet de canon (le canon 4) qui, en condamnant la grâce nécessitante de Calvin, portait : « Si quelqu'un dit que le libre arbi« tre, mû et excité de Dieu, ne peut pas refuser son con« sentement,... qu'il soit anathème, » Lainez demanda, et avec instance, qu'au mot *libre arbitre* on substituât celui *d'esprit* ou *intelligence*, MENTEM, soutenant que l'action de Dieu ne s'étendait que sur l'entendement seul, et non sur la volonté, qui jouissait d'une parfaite indépendance. Tout le monde fut révolté de cette proposition, et un des évêques ne put s'empêcher de la taxer de pélagianisme. Salmeron était du même avis[1]. »

En 1586, sous Aquaviva, sixième général de la Société, fut dressé un règlement des études qui, des points qu'on doit enseigner, excepte celui-ci : « Lorsque les

1. Comment. sur l'Apoc., p. 182.

causes secondes opèrent, Dieu influe premièrement en elles ou les meut[1]. »

C'était soustraire le libre arbitre à l'action divine.

Par la censure de la faculté de Louvain (1587), et par celle de la faculté de Douai (1588), on voit que les jésuites Lessius et Hamélius constituaient aussi le libre arbitre indépendant, en fondant la prédestination sur la prévision qu'il se déterminera bien, et qu'ils établissaient une grâce universelle : deux autres conséquences du surnaturalisme originel. Cette dernière année (1588) parut la *Concorde*, de Molina, où le pervertissement est réduit en système. Il paraît qu'il enseignait depuis longtemps. Fonseca, jésuite aussi, se plaignait que Molina, son disciple, lui avait pris ce système[2].

C'est en 1534 qu'Ignace et ses compagnons font leurs vœux, en 1540 que la Société commence à s'établir, et en 1547, Lainez et Salmeron proclament l'indépendance du libre arbitre. Dès leur naissance, les jésuites se placent dans le mouvement dégénérateur, et c'est pour l'accélérer et l'étendre à l'Église entière, en vrais missionnaires et agents de l'Antechrist.

« On fait, disait Bossuet, les derniers efforts pour étouffer, sous prétexte de piété et de l'efficacité des sacrements, la doctrine de saint Augustin sur la grâce et sur la nécessité d'aimer Dieu, d'un amour du moins

1. Comment. sur l'Apoc., p. 184.
2. Agier, p. 183; Quesnel, *Hist. de Auxiliis*, p. 30.

commencé, pour être véritablement converti et capable d'être justifié. Si la doctrine contraire s'établit jusque dans l'épiscopat, comme je vois qu'on y travaille, tout est perdu [1]. »

CAUSES SECONDAIRES DE LA DÉCADENCE DE L'ÉGLISE DANS LA GRACE [2].

1° Scolastique trop livrée à la raison et à la philosophie, suivant Grégoire IX;

2° D'après Noris, les scolastiques peu versés dans la lecture des conciles et des Pères;

3° Trop grand cas des philosophes païens : assertion de Melchior Canus;

4° Absence de critique, d'où quelques écrits des Pélagiens attribués aux Pères;

5° Perte d'anciens décrets et monuments de l'Église;

6° Équivoque de certaines expressions scolastiques perdant leur ancienne signification et en prenant une nouvelle. « Dieu ne refuse pas la grâce à celui qui fait ce qui est en son pouvoir, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam :* » entendu, selon les Pères, de la grâce actuelle à laquelle Dieu accorde l'habituelle; selon les modernes, entendu des forces de la nature, en vue de quoi Dieu donne la grâce actuelle. — *Charité :* selon les Pères, charité actuelle et habituelle; parlant de l'habituelle, ils disaient qu'on peut faire quelque chose de bon sans la charité. Les scolastiques modernes en ont tiré que, pour les œuvres bonnes, la charité, même commencée, n'est pas nécessaire. — *Grâce suffisante.*

1. Lettre au cardinal de Noailles.
2. Gourlin, de Gratiâ, t. I, p. 231.

7° Réaction contre le luthéranisme et le calvinisme. Bellarmin interpolé.

Mais toutes ces causes et le jésuitisme ne sont que des occasions. Si elles étaient la vraie cause, le XVIIe siècle, qui a détruit les six premières et si bien attaqué les autres, aurait arrêté la décadence et rétabli la doctrine et l'empire de la grâce. La cause première, c'est le christianisme loi de l'État, l'homme rompant la communication intérieure avec Dieu, la raison humaine ne s'élevant plus à Dieu intérieurement et par là se trouvant indépendante de la raison divine, dès lors faible, ignorante; cela finissant par être regardé comme l'état naturel, et l'homme ayant besoin, pour s'unir à Dieu, d'y être élevé surnaturellement. De là la surnaturalité et l'état de pure nature.

LA GRACE OU LA SURNATURALITÉ [1].

Avant la chute, l'homme pouvait naturellement observer la loi éternelle. La chute l'écartant intérieurement de Dieu, sa nature s'affaiblit et il a besoin d'un secours. Tant qu'il était parfaitement uni à Dieu, c'est-à-dire, que la nature humaine avait toute sa vigueur,

1. Il y a une surnaturalité vraie; mais le plus souvent l'auteur prend le terme de *surnaturalité* en mauvaise part, pour désigner le faux surnaturel, le prétendu surnaturel primitif, indépendant de la chute. Éd.

Dieu agissait en elle suivant une mesure qu'elle demandait. Mais après qu'en tombant la nature humaine s'est énervée, cette mesure d'action n'a plus suffi. Une autre a été nécessaire. Comme elle relève la nature, on l'appelle surnaturelle. On la nomme aussi grâce, parce que l'homme étant déchu par sa faute, Dieu pouvait justement l'abandonner, et que c'est par pure bonté qu'il ne l'a point fait.

Donc la grâce répare la nature. Elle rend à l'homme la possession de Dieu et elle le sauve, puisque la perte de l'homme n'est autre chose que de perdre Dieu.

Ainsi ne l'entend pas le *purnaturisme*. Il soutient que dans la création de l'homme la grâce fut ajoutée à la nature, afin d'élever l'homme à Dieu; que la chute retrancha la grâce et laissa la nature saine, et que la grâce est simplement réajoutée par le christianisme. La nature humaine n'étant point faite pour posséder Dieu et l'homme ne le possédant qu'au moyen de la grâce, l'absence de Dieu n'est point un mal réel pour l'homme; car un être n'est véritablement malheureux que de ne pas avoir ce dont sa nature est capable. Sans la possession de Dieu l'homme a le bonheur purnaturel que sa nature désire et comporte. Que s'il aspire à la félicité surnaturelle qui consiste à jouir de Dieu, la grâce lui est nécessaire. Que s'il se contente du bonheur naturel, elle lui est non-seulement inutile, mais nuisible, parce que n'étant pas toujours efficace, elle lui

impose des devoirs qu'il ne remplit point, et dont la violation entraîne la perte du bonheur surnaturel et du bonheur naturel. C'est pourquoi il eût été infiniment avantageux au genre humain de ne jamais sortir de la pure nature. La grâce forme la grande plaie de l'humanité. Voilà ce qu'au fond disent ceux qui innocentent l'ignorance invincible, enseignent qu'il y a des actions bonnes sans rapport à Dieu, admettent le péché philosophique.

De ce que l'homme est intérieurement, immédiatement uni à Dieu, il suit que Dieu concourt avec lui, et infiniment plus que lui, dans le penser et le vouloir; que le prévenant pour commencer, le prévenant pour continuer, le prévenant pour achever, il détermine le choix du libre arbitre, si ce choix est bon. S'il est mauvais, l'homme le détermine lui-même en ne correspondant point au concours de Dieu.

Le purnaturisme rejetant la communication intérieure avec Dieu, la pensée ne dépend que d'elle-même, et le libre arbitre détermine les choix bons comme les choix mauvais. Il faut que l'homme ait autant de force pour le bien que pour le mal, sans quoi le bien lui serait impossible, et il ne serait pas coupable de mal faire.

Quant aux devoirs purnaturels qui s'accomplissent sans la charité, le péché originel n'ayant enlevé que le surnaturel, l'homme a toutes les forces de la na-

ture[1]. Néanmoins, à cause sans doute de l'expérience si contraire, les purnaturistes déclarent que sans la grâce on ne peut accomplir longtemps les devoirs purnaturels.

Quant aux devoirs surnaturels, la grâce est nécessaire comme dans l'état d'innocence, mais plus abondante, la puissance du bien devant toujours égaler celle du mal. Judas a eu autant de grâce que saint Pierre et la Madeleine[2].

Tous les hommes ayant les grâces suffisantes, Dieu veut le salut de tous, et s'ils ne se sauvent pas tous, c'est qu'ils n'y correspondent pas[3].

Sans doute, Dieu veut le salut de tous, mais non pas au même degré.

1° Il veut le salut de tous, puisqu'il n'a point laissé l'homme échapper à son auteur jusqu'à perdre radicalement l'intelligence et la liberté ;

2° Ni pour lors laissé périr l'univers tombé avec l'homme ;

3° Puisqu'il a institué des moyens réparateurs applicables à tous.

C'est en vue de Jésus-Christ que Dieu a conservé le monde. Tout bien relatif à la vie terrestre vient de Jé-

1. Molina. — Voir Prémotion physique, t. VI, p. 214.
2. Sfondrate.—Voir le Mémoire pour l'Appel des quatre évêques, p. 49.
3. La grâce sans prédication ou parole divine extérieure. Anti-Tournely, t. III, p. 274. *(Écrit en marge.)*

sus-Christ, et tout ce bien est coordonné au bien de la vie céleste.

L'homme décline peu à peu après la chute, enfin il tombe dans l'idolâtrie et la vie purement sensible[1]. Le nombre des sauvés par l'espoir au Médiateur diminue; après l'Évangile, il réaugmente. Formation des empires : Mèdes, Perses, Grecs, Romains visant à l'unité du genre humain.

CONSÉQUENCES DE LA SURNATURALITÉ[2].

Avec la surnaturalité primitive la nature n'est point blessée par la chute, puisque l'homme ne perd que cette surnaturalité.

L'homme n'a plus pour fin la possession de Dieu, mais celle de soi et des créatures. Sa raison étant indépendante de la raison divine, est elle-même sa propre loi.

D'où, tout ce qui est conforme à cette raison est bon.

1° Donc les œuvres des infidèles qui y sont conformes, n'ont aucun défaut, quoique non rapportées à Dieu.

1. Si l'homme eût été primitivement surnaturalisé, après la chute il serait tout d'un coup tombé dans l'ignorance, et non graduellement comme le prouve l'histoire. Voir Jauffret, Recherche de la vraie religion, t. II. *(Écrit en marge sur une autre page)*.

2. De la surnaturalité fausse, de la *surnaturalité primitive*, comme l'appelle l'auteur. Éd.

2° La nature n'étant point corrompue ni l'homme coupable, il n'est tenu qu'à ce qu'il peut. L'ignorance invincible du devoir l'excuse des violements quels qu'ils soient. — Enfants morts sans baptême[1].

3° La concupiscence est bonne de soi, et il n'y a que l'abus de mauvais. La concupiscence des yeux, de la chair, orgueil de la vie, la vanité, l'orgueil, la gourmandise, les plaisirs des sens, quels qu'ils soient, sont licites.

4° Ils le sont même pour l'homme qui a retrouvé la surnaturalité, pour le chrétien, attendu que le surnaturel ne peut être contraire au naturel.

La surnaturalité se borne à établir d'autres devoirs. Elle propose la possession de Dieu par la foi, l'espérance, la charité et les sacrements.

Mais l'homme des sens ne peut avoir qu'une foi aveugle, une espérance aveugle aussi, c'est-à-dire ne portant que sur des motifs vains, et une charité au fond nulle, ne devant point combattre la cupidité.

Le christianisme se réduit à un symbole de mots et à un ensemble de pratiques matérielles. C'est le judaïsme appliqué à un homme charnel comme le juif. Mais la cérémonie destinée à effacer des prévarications contre la loi extérieure, était ce qu'elle devait être. La cérémonie chrétienne, destinée à purifier des prévarications de la

1. Il faut sans doute suppléer *sauvés*. ÉD.

loi spirituelle, est anéantie. De là la non préparation pour les sacrements, etc. : tous les abus qu'Agier marque.

C'est là que devait conduire le christianisme commandé par la loi. Sous ce régime propre au juif, au païen, il fallait que l'homme vécût d'une vie extérieure comme le juif et le païen, et que le christianisme se transformât pour s'y adapter. Ce qui s'est parfaitement accompli avec l'invention de la surnaturalité.

* SUR LE MÊME SUJET.

Indépendance de la raison à l'égard de la raison divine.

1. Surnaturalité.
2. Purnaturisme.
3. Amour naturel bon.
4. Abolition du péché originel.
5. Ignorance invincible innocente.
6. Péché philosophique.
7. Probabilisme.
8. L'homme tombant et se relevant avec la même facilité.
9. Les sacrements confondus avec ceux du mosaïsme, qui effacent la faute légale.
10. Prédestination en vue des mérites.
11. Grâce générale.
12. L'homme vivant par les sens.
13. Les deux alliances confondues.

Tombez dans quelqu'une de ces erreurs, et vous tombez dans les autres.

Molina suppose la nature capable d'accomplir la loi,

et la grâce n'étant guère nécessaire que pour surnaturaliser les actions ou les rendre méritoires de la possession de Dieu. Elle est accordée aux efforts du libre arbitre, en vertu d'un pacte de Jésus-Christ avec son Père.

SURNATURALITÉ AJOUTÉE A LA NATURE, FONDEMENT DU CHRISTIANISME EXTÉRIEUR.

Pour l'accorder avec le christianisme extérieur, il fallait dégrader l'homme, dire que l'ignorance, l'inclination au mal, la faiblesse, avec lesquelles il naît, forment son état naturel; que la science, la droiture, la force, sont au-dessus de sa nature, et que Dieu, en le créant, pouvait les lui refuser. Telle est l'opinion presque générale des scolastiques, à partir du XIIIe siècle.

C'est dans cet être surnaturel, ajouté à l'être naturel et placé ainsi entre la nature humaine et Dieu, et qui fait que la nature humaine ne communique point d'elle-même avec Dieu, c'est dans cet être surnaturel que s'enracine le christianisme extérieur, c'est-à-dire le pervertissement du christianisme.

Aussi le protestantisme, qui venait régénérer l'Église, ne manqua pas d'attaquer la surnaturalité des scolastiques et de revendiquer la perfection naturelle primitive. Selon Luther : « La nature de la raison et de la volonté dans Adam, était de connaître Dieu, de se fier

en Dieu, de craindre Dieu, comme la nature de l'œil est de voir[1]. »

Dans l'Église, Baïus, Jansénius, Noris, Quesnel, Bellelli, Berti, Gennes, Mougenot, Hugot et les autres disciples de saint Augustin poursuivent la guerre. Cependant la doctrine contraire a prévalu.

Ceux qui enseignent la perfection primitive naturelle, disent que l'homme, dont le bonheur est la fin, ne peut être heureux que dans la vue intérieure ou possession effective de Dieu. Leurs adversaires l'avouent pour l'ordre actuel des choses, mais ils soutiennent que, dans un ordre différent, l'homme trouverait le bonheur dans la vue abstractive de Dieu, c'est-à-dire en ne s'élevant à Dieu que par la considération des créatures.

Qu'est-ce donc que le surnaturel que ceux-ci prétendent avoir été joint à la nature pour former la perfection originelle? C'est ce qui « passe les forces et l'exigence de toute nature créée ou créable, c'est-à-dire de toute créature existante ou possible. Il consiste, soit dans une relation spéciale à Dieu comme auteur de la grâce et de la gloire, soit dans une certaine et admirable union avec Dieu considéré en lui-même, telle que l'union de l'humanité et de la divinité en Jésus-

1. Sicut natura oculi est videre, ita natura rationis et voluntatis in Adamo fuit nosse Deum, fidere Deo, timere Deum. *Enarratio in tertium caput Genesis.*

Christ, ou telle que la vision béatifique, soit enfin dans la grâce sanctifiante, les vertus théologales et les autres dons qui se rapportent et qui disposent à l'une et l'autre de ces deux unions [1]. »

Avec une pareille invention, l'homme n'ayant point d'union naturelle avec Dieu, il est clair en effet qu'il aurait pu être créé sans lui être uni, sans le contempler et l'aimer; créé dans le désordre où il naît aujourd'hui, puisqu'il n'eût pas été naturellement assujetti à la raison éternelle subsistant en Dieu et principe de l'ordre.

C'est pourquoi saint Thomas, que les surnaturateurs proclament leur chef, s'efforce-t-il de prouver que nous ne connaissons Dieu qu'abstractivement. « Il faut dire absolument que Dieu n'est pas l'objet premier de nos connaissances, mais que nous parvenons plutôt à le connaître par les créatures [2]. Notre connaissance naturelle tire son origine des sens et ne peut par conséquent s'étendre au delà de la sphère des choses sensibles. Or, les choses sensibles ne peuvent élever notre intelligence jusqu'à la vue de l'essence divine... Mais, comme les effets sont dépendants de leur cause, ils peuvent nous faire connaître si Dieu existe ou s'il n'existe pas, et nous instruire de ce qui lui est absolument essentiel en tant que cause première de toutes

1. Montagne, t. I, p. 8.
2. Somme I, quest. 88, art. 3. Traduct. de M. l'abbé Drioux.

choses, surpassant infiniment tout ce qu'il a produit[1]. »

Par là saint Thomas se constitue en opposition avec saint Augustin.

Écoutons celui-ci : « C'est par là que les impies eux-mêmes ont l'idée de l'éternité, et qu'il leur arrive de blâmer ou de louer justement bien des choses dans la conduite des hommes. Par quelles règles en jugent-ils, si ce n'est dans celles où ils voient comment chacun doit vivre, lors même qu'ils ne vivent pas de la sorte? Ce n'est pas dans leur nature, car ces objets se voient sans doute des yeux de l'esprit, mais leur esprit est sujet au changement, tandis que ces règles sont immuables, comme le voit en elles quiconque est capable de discerner ce caractère; ce n'est pas dans l'état de leur âme, puisque ce sont les règles de la justice, et que leurs âmes sont dans l'injustice. Où sont-elles donc écrites, ces règles dans lesquelles l'injuste même reconnaît ce qui est juste, et découvre qu'il faut avoir ce que lui-même n'a pas? Où sont-elles écrites, sinon dans le livre de cette lumière que l'on appelle la vérité[2]? »

Cette doctrine est souvent exprimée dans saint Augustin. Il enseigne donc que l'âme contemple Dieu. Quelquefois il dit que Dieu est la vie de l'âme, comme

1. Somme, I, quest. 12, art. 12. — Tournely, *De Deo*, t. I, dit la même chose que saint Thomas.
2. De la Trinité, liv. XIV, ch. xv.

l'âme est la vie du corps [1]. Ici il se trompe. L'âme n'est point la vie du corps, qui a sa propre vie. Mais, par cette comparaison, il marque combien l'union de l'âme avec Dieu est étroite. Saint Paul semble l'établir encore plus fortement, lorsqu'il assure qu'en Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être, et qu'il approuve Aratus disant que nous sommes de race divine [2]. Substances intelligentes comme Dieu, mais substances créées et n'ayant ainsi que secondairement en nous les raisons des choses, c'est en lui seulement que nous pouvons nous entendre, c'est-à-dire entendre les choses ou la vérité, de même que ce n'est qu'en lui, nous enveloppant de toutes parts, que nous pouvons subsister.

Entre l'âme et Dieu qui la pénètre aussi intimement, où trouver la possibilité d'insérer quoique ce soit? Et que devient le surnaturel qu'on prétend nécessaire d'ajouter à l'âme pour qu'elle atteigne Dieu? Car sa nature n'est-elle pas plongée en lui? Rien lui est-il plus naturel que de le voir et de l'aimer? Luther et Baïus s'égarent-ils beaucoup de dire qu'il n'est pas plus naturel aux yeux de voir la lumière? Ils l'ont pris de saint Augustin :

« Comme la cécité est le mal de l'œil, et que ce mal même montre que l'œil a été créé pour voir la lumière, et prouve que les autres membres le cèdent au membre

1. Libre Arbitre, l. II, ch. XVI.
2. Actes, XVII, 28.

capable de voir la lumière (autrement la privation de lumière ne serait point un mal pour lui) : de même aussi la nature qui jouissait de Dieu, montre l'excellence de sa première institution, par le mal même dont elle souffre en ne jouissant pas de Dieu ; car ce ne serait point un mal d'être éloigné de Dieu, si la nature dont cet éloignement est le mal n'était pas faite pour être avec Dieu [1]. » A la fin d'un précédent chapitre, saint Augustin avait dit la même chose des anges :

« De même donc qu'en appelant mal des yeux la cécité, on montre que la vue est naturelle aux yeux ; et qu'en appelant mal des oreilles la surdité, on établit que l'ouïe leur est naturelle : ainsi, quand on appelle mal de la créature angélique, de ne pas être unie à Dieu, on déclare très-manifestement par là que l'union à Dieu lui est naturelle. Or, qui pourrait dignement concevoir ou exprimer combien il est grand d'être uni à Dieu, afin de vivre pour lui, d'y puiser la sagesse, d'y trouver le bonheur, et de jouir d'un si grand bien sans avoir à redouter la mort, ni l'erreur ni aucune incommodité? C'est pourquoi aussi, tout mal étant contraire à la nature, le mal des anges rebelles, de n'être point unis à Dieu, prouve en quelle excellence Dieu avait créé une nature à laquelle il est contraire de n'être pas avec Dieu [2]. »

1. Cité de Dieu, l. XXII, ch. I.
2. *Ibid.* L. XII, ch. I.

Ailleurs, parlant de la grâce propre aux fidèles, il la distingue des dons naturels :

« Dans ce discours plein de lumière, par lequel saint Paul poursuit l'orgueil humain, afin que personne ne se glorifie dans l'homme, mais seulement dans le Seigneur, il serait, ce me semble, de la dernière absurdité de prétendre qu'il a en vue les dons naturels de Dieu, soit la nature même dans son intégrité et sa perfection, telle que l'homme dans sa première condition l'a reçue, soit ce qui lui en reste dans sa nature corrompue[1]. » Dans le même ouvrage, il appelle mérites humains les mérites d'Adam : « Qu'on ne parle plus ici de mérites humains; ils ont péri en Adam. Que tout cède à l'empire de la grâce de Dieu, qui règne par Jésus-Christ, notre unique Seigneur et le Fils unique de Dieu[2]. » Saint Grégoire, pape, dit la même chose[3]. Baïus[4] cite aussi saint Léon.

Saint Augustin veut qu'on distingue la nature avant la chute, de la nature après la chute[5]; le naturel primitif et le surnaturel de la réparation[6].

1. Prédestination des saints, ch. v, n° 10.
2. *Ibid.*, ch. xv, n° 31.
3. Moral. L. IV, ch. xxviii, n° 54.
4. De primâ hominis justitiâ, ch. vi.
5. Petit-Pied, Examen pacifique, t. II, p. 335 et s.
6. Baïus, ch. x. — Voir Jansénius, *De statu naturæ puræ,* l. I, ch. xv et xvi.

La doctrine de saint Augustin, c'est la vraie philosophie.

Exposer la vraie et les fausses philosophies.

Aristote et à plus forte raison Épicure, faisant la pensée humaine indépendante de la pensée divine, ruinent l'âme et l'homme [1].

Zénon, Spinosa abîmant l'âme et l'homme en Dieu.

Platon unissant l'âme immédiatement à Dieu. L'intégrité primitive venant non-seulement de la bonté et de la sagesse de Dieu, comme Noris, Bellelli et Berti le veulent, mais du besoin de la nature humaine. Étant un infini créé, il faut qu'elle soit unie à l'infini incréé pour vivre, penser, vouloir.

Développer que l'aristotélisme, suivi par saint Thomas, Kant, Reid, Arnauld, désempare de la vérité, va au scepticisme.

Cependant les surnaturateurs prétendent que saint Augustin leur est favorable.

« Les pélagiens, dit-il, ne veulent pas que l'ignorance et l'impuissance viennent d'une juste condamnation, parce qu'ils nient le péché originel. Mais quand même elles seraient naturellement dans l'homme à son entrée dans le monde, loin de blâmer Dieu, il faudrait le louer [2]. » Et il l'affirme de nouveau au livre sur le *Don de la persévérance* [3].

Jansénius, le cardinal Noris et d'autres répondent que ce n'est qu'une manière d'argumenter contre les

1. Homme des surnaturateurs : Gonnes, p. 379.
2. Retract., l. I, ch. IX, n° 6.
3. Ch. XI, n° 27 et ch. XII, n° 29.

manichéens[1]. Ceux-ci, de même que les pélagiens, rejetaient la chute primitive et soutenaient que l'ignorance et l'impuissance sont naturelles au genre humain. Mais tandis que les pélagiens n'admettaient qu'un seul Dieu, les manichéens prétendaient qu'il y en a deux coéternels, l'un bon, auteur de l'âme, l'autre mauvais, auteur du corps, et que nos misères ont pour cause l'union de l'âme, qui est bonne, avec le corps, qui est mauvais.

Voici, au fond, comment saint Augustin raisonne avec eux. Supposons que le mal entrât dans la constitution de l'homme, il n'y aurait point nécessité d'imaginer un principe mauvais; il en résulterait seulement que le principe bon, le Dieu véritable, l'unique Dieu ne pouvait faire mieux. Les manichéens n'enseignent-ils pas que le corps[2], que la nature humaine[3] sont

1. L'auteur eût pu remarquer que c'est la réponse même de saint Augustin : « J'ai fait voir que les manichéens sont également condamnables, quelque parti que l'on prenne, soit que l'ignorance et la difficulté de faire le bien avec lesquelles tous les hommes naissent, soient la peine du péché, ou qu'elles soient de la première institution de la nature; et cependant je suis bien décidé entre ces deux sentiments : je l'ai même marqué alors assez clairement. Je suis, dis-je, persuadé que ces deux misères n'appartiennent point à la nature de l'homme tel que Dieu l'a créé, mais que c'est une peine à laquelle l'homme a été condamné en conséquence du péché. » *Du Don de la persévér.*, ch. XII, n° 29. Au nombre suivant, saint Augustin accuse *d'erreur* ceux qui nient « que l'ignorance et la difficulté de faire le bien soient des peines du péché originel. » ÉD.

2. Contre Julien, l. I, ch. V, n° 17.

3. *Ibid.*, l. III, ch. XII, n° 24.

immuablement mauvais? Ainsi la bonne volonté de Dieu se sera brisée contre l'essence des choses; on ne saurait lui reprocher le désordre qui règne dans son œuvre, puisque c'est malgré lui qu'il s'y trouve. Que dis-je? il mérite d'être glorifié de ce qu'il nous a faits tels quels. Les corps ont des propriétés admirables. Combien le sont davantage l'intelligence et la liberté! Avec elles l'âme est capable de posséder le souverain bien, et Dieu l'aide à s'y élever et s'établir dans la vie éternellement heureuse[1].

Évidemment saint Augustin se place dans une hypothèse impossible. Il ne croit point, comme les manichéens, que le corps soit essentiellement mauvais, ni pour lors que l'âme en s'y unissant devienne perverse. Or, si rien n'a forcé Dieu à créer l'homme vicieux, Dieu, qui est la sagesse, la bonté souveraines, a dû créer l'homme semblable à lui.

Ne pose-t-il pas en principe, contre les pélagiens, que nul ne peut être malheureux s'il n'est coupable, *neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest*[2]?

Tournely et Montagne prétendent qu'il s'agit uniquement de l'homme connu par la Bible. Cet homme fut

1. Libre Arbitre, l. III, ch. XXII.
2. Op. imperf. L. I, n° 39. — Voir les citations de l'Anti-Tournely, t. I, p. 117, et la table alphabétique du t. II de la trad. du livre contre Julien.

créé juste et heureux, avec la menace de perdre le bonheur s'il perdait la justice, par conséquent avec l'assurance de garder la félicité s'il demeurait juste. Ainsi la misère où il est, atteste qu'il n'a plus l'innocence. Mais s'il avait été créé dans l'état de pure nature, ces maux qui sont une punition, lui seraient naturels. Tournely et Montagne affirment que saint Augustin croyait la pure nature possible, et ils allèguent les paroles que nous avons examinées. Mais nous avons montré qu'aux yeux de saint Augustin elles renferment une supposition impossible. Est-il concevable que les souffrances infligées à l'homme dans le premier cas comme châtiment, il les éprouvât dans le second, quoique innocent? Néanmoins elles semblent pour les adultes comme un exercice de la vertu.

Mais on voit que saint Augustin reste intraitable à l'égard des enfants; ce qui suffit pour prouver invinciblement qu'il repousse l'état de pure nature.

« Certainement, sous un Dieu juste et tout-puissant, tous ces maux ne se feraient point sentir aux enfants, qui sont l'image de Dieu, s'il n'y avait aucun péché de leurs pères qui eût passé jusqu'à eux, d'autant mieux que l'enfance ne leur permet pas de faire de ces maux un exercice pour la vertu[1]. »

1. Contre Julien, l. III, ch. 3.

« On ne saurait se persuader que sous un Dieu créateur très-juste et très-puissant, il pût arriver que les enfants, qui sont les images de Dieu, souffrissent dans un âge si tendre les maux qu'on leur voit souffrir, s'il n'y avait pas un péché originel [1]. »

« Vous qui niez le péché originel, vous êtes forcé de dire que Dieu est ou impuissant ou injuste, puisqu'il laisse souffrir tant de maux aux enfants, qui sont ses images, sans qu'ils les aient mérités, ni par aucun péché propre, ni par aucun péché d'origine; car vous ne direz pas d'eux, comme on le pourrait dire des hommes justes qui font usage de leur raison, que ces maux sont un exercice à leur vertu [2]. »

Ce n'est pas tout. Lorsque dans les *Rétractations* et le *Don de la persévérance*, saint Augustin suppose l'ignorance et la faiblesse originelles dans l'homme, il renvoie au livre du *Libre arbitre*. Là, cherchant à expliquer la transmission du péché originel, il parle de quatre opinions sur l'origine de l'âme. Dans une de ses lettres à saint Jérôme [3] : « Je vous demande, dit-il, où l'âme contracte ce péché qui la jette dans la condamnation où se trouvent enveloppés les enfants

1. Contre Julien, l. V, ch. I.
2. *Ibid.*, l. VI, ch. XXI. — Voir Op. imperf. L. II, n°s 81, 119, 141, 144, 236. — Anti-Tournely, t. I. p. 451. — Enfin, d'une manière générale, embrassant les adultes comme les enfants : L. IV, n° 83, Contre Julien.
3. Lettre 166.

même, lorsqu'ils sont prévenus par la mort avant que la grâce de Jésus-Christ les en ait délivrés par le sacrement qu'on leur donne pour cet effet aussi bien qu'aux autres...

« Il y a déjà longtemps que dans un ouvrage que j'ai fait du *Libre arbitre*, et qui est devenu fort commun, j'ai touché quatre différentes opinions sur l'origine de l'âme et sur ce qui fait qu'elle se trouve engagée dans le corps : savoir, si l'âme d'Adam est le principe des autres et si elles en sortent par voie de propagation ; ou si chaque âme se crée journellement à mesure qu'il vient des hommes au monde ; ou si étant toutes créées de longue main, et comme en réserve quelque part, Dieu les envoie dans les corps ; ou enfin si elles s'y jettent d'elles-mêmes... Je voudrais que vous m'apprissiez à laquelle de ces quatre opinions il faut se ranger. Mais quelle qu'elle soit, toujours faut-il qu'elle n'ait rien de contraire à cet article inébranlable de notre foi, que toutes les âmes, c'est-à-dire aussi bien celle des enfants que les autres, ont besoin d'être délivrées des liens du péché, ce qui ne se fait que par Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié...

« Votre sentiment est que les âmes se créent journellement à mesure qu'il vient des enfants au monde... Apprenez-moi, je vous prie, où les âmes de ces enfants ont péché, et par où elles se trouvent coupables du péché d'Adam, de qui dérive la chair, en sorte que

pour être délivrées de ce péché, elles aient besoin du sacrement de Jésus-Christ. Que si elles n'ont point péché, apprenez-moi comment la justice du Créateur leur peut imputer un péché étranger, pour cela seul qu'elles se trouvent liées à une chair qui descend de celui qui l'a commis, et le leur imputer si bien, qu'à moins qu'elles ne soient secourues par l'Église, elles tombent dans la damnation, quoiqu'il ne dépende point d'elles de se procurer le remède du baptême. Par quelle justice, encore une fois, Dieu peut-il damner les âmes de tant de milliers d'enfants morts avant l'âge de raison et sans avoir reçu la grâce du sacrement qui nous fait chrétiens, s'il est vrai qu'elles n'aient été créées que sur le point d'être envoyées chacune dans le corps qui lui était destiné, et que ce ne soit en punition d'aucun péché précédent qu'elles y soient envoyées par la volonté du Créateur, qui savait fort bien que ce ne serait point par leur faute qu'elles sortiraient du corps sans avoir reçu le baptême?

« Comme donc nous ne saurions dire, ni que Dieu jette les âmes par force dans le péché, ni qu'il punisse ce qui est innocent, et que d'ailleurs la foi ne nous permet pas de douter que les âmes des enfants même qui sortent de cette vie sans baptême, ne tombent dans la damnation, dites-moi donc par où se peut soutenir cette opinion qui prétend que les âmes ne viennent point de celle d'Adam et qu'elles sont toutes créées

de nouveau pour chacun, comme celle du premier homme le fut pour lui. »

Quand donc, développant cette hypothèse dans le *Libre arbitre*, il dit : « S'il y a quelque âme qui non-seulement avant son péché, mais avant toute sa vie présente ait été ce qu'une autre est devenue après une vie criminelle, elle ne laisse pas d'être redevable à son Créateur d'un bien considérable dont elle doit lui rendre grâces, puisque à sa naissance et dès son commencement, elle est toujours meilleure que le corps le plus parfait. Car ce n'est pas un médiocre bien, non-seulement de ce qu'elle est une âme qui par sa nature surpasse tout corps, mais aussi de ce qu'elle peut, avec le secours du Créateur, se perfectionner, et par de saints désirs acquérir toutes les vertus, qui la délivrent des ignorances qui l'aveuglent et des faiblesses qui l'accablent. Que s'il en est ainsi, l'ignorance et la faiblesse ne seront plus pour les âmes qui viennent en ce monde le supplice du péché, mais un avertissement d'aspirer à un état plus élevé et le commencement de leur perfection. Ce n'est pas peu d'avoir, avant tout mérite d'aucune bonne œuvre, reçu un discernement naturel par lequel on préfère la sagesse à l'erreur et le repos à la peine, pour y parvenir, sinon dès sa naissance, du moins par ses désirs et ses efforts[1]. » Dans

1. Libre arbitre, l. III, ch. xx.

ce passage, dis-je, et quand plus loin[1] il s'étend sur l'hypothèse de l'ignorance et de l'impuissance naturelles à l'âme, ne semble-t-il pas qu'il l'entende d'une âme qui à l'instant où elle reçoit l'existence, se trouve unie à une *chair descendant d'Adam*, c'est-à-dire à un corps corrompu parce qu'il provient du corps d'Adam, qu'Adam corrompit en péchant?

Jansénius et Mougenot le soutiennent fortement. Tournely le nie par la raison que saint Augustin ne parle de corps corrompu qu'à la troisième hypothèse. C'est sans doute parce que, le corps corrompu étant compris dans la première, il n'a pas cru devoir le répéter. C'est ainsi qu'il entre dans la quatrième, quoiqu'il n'en soit pas fait mention. Pour l'entendre d'un corps non vicié, il faudrait que saint Augustin le dît.

Il commence le vingt et unième chapitre par déclarer qu'il serait téméraire d'affirmer aucune de ces quatre hypothèses. Ce chapitre est employé à combattre ceux qui attribuent l'immutabilité à la créature et la mutabilité au Créateur. Il s'agit des manichéens. Il le termine en déclarant qu'il ne veut interdire à personne d'examiner, conformément aux Écritures inspirées par l'Esprit de Dieu, laquelle de ces hypothèses est la vraie. Cela suppose qu'il n'exclut d'aucune le corps vicié.

1. Libre arbitre, l. III, ch. xxii, art. 64.

Le vingt-deuxième chapitre roule sur ce que, dans le cas où l'ignorance et l'impuissance seraient naturelles, on aurait encore raison de louer Dieu. Cette ignorance et cette impuissance naturelles doivent porter également sur l'une quelconque des trois dernières hypothèses, puisque saint Augustin ne les attribue à aucune en particulier; ce qui suppose que, dans les trois, l'âme, créée innocente, tombe dans les ténèbres et l'impuissance du bien par son union à un corps corrompu.

Dans le vingt-troisième chapitre il s'agit des enfants. Il se demande : « Qui connaît ce que Dieu, dans le secret de ses jugements, leur réserve de biens et de récompenses, à eux qui sans avoir rien fait de bien, mais aussi sans avoir rien fait de mal, ont néanmoins souffert de si grands maux? Car, ajoute-t-il, ce n'est pas en vain que l'Église célèbre et met au rang des martyrs ces enfants qui furent massacrés, lorsque Hérode chercha Notre Seigneur Jésus-Christ pour le faire mourir. »

Dans la lettre à saint Jérôme, rappelant ce passage, il le juge faible. Ces enfants massacrés l'ont été pour la religion; mais ceux qui meurent pour une autre cause n'ont à attendre qu'une damnation éternelle : preuve que saint Augustin suppose l'âme unie à un corps corrompu; et c'est même la difficulté d'expliquer comment Dieu permet qu'elle devienne coupable par cette union, qui tourmente saint Augustin.

N'oublions pas que ces hypothèses ont pour objet de réfuter les manichéens, qui attribuaient l'ignorance, le penchant au mal et toutes les misères, à l'union de l'âme avec le corps, qu'ils prétendaient mauvais. Si donc saint Augustin ne le supposait point vicié, les hypothèses auraient peu de rapport avec la question.

Ensuite ce qui montre combien il s'éloigne de la pure nature, c'est qu'il propose à l'âme la vie heureuse, la jouissance de l'éternité. Comme l'observe Jansénius, il s'agit de l'état actuel.

Quand l'âme qui, avant tout péché et avant sa vie présente, est dès l'origine dans l'ignorance et la concupiscence, il faut songer à la première hypothèse, où, tirée de celle d'Adam, comme le corps du sien, elle se trouve coupable à son origine, à la génération de l'âme. Dans la seconde hypothèse, l'âme n'est point coupable à son origine, à la génération du corps, et néanmoins se trouve ignorante et faible par son union avec lui[1].

Les purnaturistes prétendent trouver aussi leur doctrine dans saint Thomas[2]. Elle doit y être, en effet, s'il est conséquent à ses principes philosophiques,

1. Voir les autres passages de saint Augustin objectés et les réponses de l'Anti-Tournely, t. I, p. 455. — Voir Bellelli, t. I, p. 354 et suivantes.

2. In II sent. dist. 31, quæst. 1, art. 2, ad 3.—De Malo, quæst. 4, art. 1.

comme il est impossible qu'elle soit dans saint Augustin, s'il est conséquent aux siens.

On oppose ce que saint Thomas dit dans le livre IV, ch. LII, du traité *Contre les Gentils,* que s'il y a une Providence, les misères de l'homme sont une peine du péché [1].

Mais il faut songer que Bellarmin, partisan si déclaré de la pure nature, en dit autant [2]. C'est la vérité qui éclate à travers les erreurs.

Au reste, pour dire que tel auteur enseigne la possibilité de la pure nature, il suffit à Bellarmin qu'il admette la surnaturalité primitive, sans qu'il avoue qu'elle pouvait être refusée. Aussi range-t-il saint Thomas de son côté, et remarque que les purnaturistes saluent en lui leur chef.

Si par elle-même la nature humaine n'était capable que d'ignorance, d'impuissance, de misère, on ne voit pas pourquoi Dieu ne pourrait l'avoir créée en cet état. Or tous ceux qui l'élèvent surnaturellement à la science, à la force, au bonheur, affirment ou supposent qu'elle ne saurait de soi y parvenir. Tous dès lors professent le purnaturisme.

Faute de connaître parfaitement les rapports naturels de l'âme avec Dieu, et pour s'accorder avec la

1. Voir *Tournely convaincu d'erreur,* t. I, p. 481. — Bellelli, t. I, p. 412.

2. De Amissione gratiæ et statu peccati, l. VI, c. VII, p. 633.

condamnation de Baïus, Noris[1], Bellelli et Berti[2], introduisent un surnaturel qui, malgré les citations de saint Augustin que ce surnaturel était dû, n'empêcherait pas Bellarmin d'y voir la possibilité du purnaturisme. On ne comprend point, en effet, que Dieu, bien qu'ayant créé l'homme pour le posséder, s'il lui a refusé le moyen de le faire, ne puisse le laisser dans l'impossession. Bellarmin l'assimilera à la chauve-souris par rapport au soleil[3].

---

* LE PURNATURISME ET SES ADVERSAIRES. LE VÉRITABLE ÉTAT DE PURE NATURE.

Ceux qui nient la possibilité de la pure nature, la combattent mal[4].

« Je ne parle point, dit Gennes, qui, après Jansénius, paraît être celui qui s'est appliqué contre elle avec le plus de soin, je ne parle point d'un homme en idée, tel que l'imagination peut le feindre, je parle de l'homme tel qu'il est en effet, avec les inclinations et les penchants que Dieu a imprimés dans le fond de son être, qui en sont inséparables par la volonté de son auteur, et qui se trouvent dans tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, c'est-à-dire d'un

1. P. 23 et 27.
2. P. 357.
3. De Gratiâ primi hominis, c. VII, p. 47.
4. Voir la *Revue ecclésiastique*, t. IX, p. 342.

homme formé à l'image de Dieu, qui par là est capable de le connaître et qui en porte l'idée gravée dans son âme; d'un homme qui a un désir invincible d'être heureux et qui ne tend à autre chose par toutes ses recherches et ses agitations; d'un homme enfin dont le cœur est si immense qu'il ne peut être pleinement heureux que par la possession d'un bien infini, éternel et immuable. C'est d'un tel homme que je soutiens qu'il n'a pu, sous un Dieu juste, être misérable, aveugle, enclin au mal avant sa désobéissance.

« Cette remarque est nécessaire, parce qu'il y a des théologiens qui n'admettent la possibilité de l'état de pure nature qu'en supposant que l'homme serait fort différent de ce qu'il est en effet, que destiné à jouir avec modération des biens créés, il n'aurait que des désirs proportionnés à cette fin, et que par conséquent il ne sentirait point d'impression invincible vers le souverain bien. Or cette question purement métaphysique n'est point la nôtre... Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pouvait lui prescrire une autre fin et lui donner d'autres inclinations que celles qu'il a maintenant[1]. »

Toutefois, direz-vous, Dieu ne pouvait-il pas créer l'homme pour une fin purement naturelle, c'est-à-dire pour jouir avec modération et reconnaissance des biens créés et sensibles? De quel homme parlez-vous ici?

1. Troisième Lettre sur l'impossibilité de l'état de pure nature, pour la justification du R. P. de Gennes, 1722. P. 32 et 33.

Est-ce d'un homme chimérique que l'imagination se forme à plaisir, ou de l'homme tel qu'il est par sa nature? Que sais-je si Dieu pouvait mettre dans le cœur de l'homme des inclinations aussi bornées que les biens sensibles, ou lui donner un désir d'être heureux qui pût être pleinement satisfait par la possession des biens finis et créés? Je laisse une pareille question aux gens oisifs qui aiment à se perdre dans le pays des chimères[1]. »

Quelle est donc la question que Gennes prétend traiter? Il nous l'a dit et il va le rappeler : « Il s'agit ici, poursuit-il, de l'homme tel qu'il est en effet, c'est-à-dire d'un homme qui naît avec un désir invincible d'un bien éternel, infini, nécessaire, qui est Dieu même. La possession de ce bien est sa fin naturelle. Or, c'est d'un tel homme que j'assure qu'il n'a pu avoir pour terme de sa félicité la jouissance des biens créés et sensibles, parce qu'un Dieu sage n'a pu concevoir deux desseins aussi contradictoires que celui de faire un être capable de le posséder et celui de le destiner à une fin basse et terrestre. »

Non, sans doute. Aussi la question n'est pas si Dieu créant l'homme capable de le posséder, a pu le destiner à posséder autre chose que lui : le contraire est trop évident; mais s'il a pu le créer non capable de

1. *Ibid.*, p. 140.

le posséder naturellement, car alors l'état de pure nature se trouve possible. Voilà cependant la question dont Gennes ne veut point s'occuper, et qu'il abandonne à ceux qui ne songent qu'à tuer le temps. Ce qu'il y a de plus étrange encore, c'est que lui-même l'a posée en commençant, et que son livre n'est écrit que pour la résoudre. « Il s'agit de savoir, dit-il, si l'homme innocent pourrait être créé sujet aux misères, à l'ignorance, à la concupiscence, et par conséquent si ces différents maux sont une preuve du péché originel [1]. » Mais comment le découvrirait-il sans examiner la possibilité d'un homme ayant une constitution telle que l'ignorance, la concupiscence et les misères lui fussent naturelles?

« On demande, dit Hugot, si ce n'est pas uniquement l'effet de la bonté de Dieu et un don gratuit de sa part, que d'avoir destiné Adam à le voir intuitivement et à le posséder éternellement; » et il répond : « Dieu ayant fait l'homme *pour être une image qui lui ressemblât*, lui ayant donné un entendement et une volonté afin qu'il fût capable de connaître son Créateur et de l'aimer comme son souverain bien; ayant d'ailleurs mis en lui un désir immense d'être heureux et de posséder ce souverain bien, qui seul peut faire son bonheur, il s'est assurément proposé en cela une fin digne de sa

1. *Ibid.*, p. 9.

sagesse. Car à quoi bon créer l'homme dans cet état, à quel propos lui donner cette inclination dominante et ce désir si vif et si ardent pour le souverain bien, s'il ne le destinait qu'à une félicité naturelle, comme sa fin dernière, sans espérance de jamais jouir de la vue de Dieu? Il eût été plus convenable, dans ce cas, et plus conforme à la sagesse de Dieu, de faire l'homme sans intelligence, incapable de le connaître et de l'aimer, ou plutôt de faire une espèce de brute.

« Nous ne pouvons être véritablement heureux que par la possession de Dieu, pour lequel nous sommes créés. Vous nous avez faits pour vous, dit saint Augustin en parlant de Dieu, *et notre cœur ne peut être tranquille,* mais il est inquiet et agité *jusqu'à ce qu'il trouve son repos en vous*. Ce désir d'être heureux et content est tellement naturel à l'homme, qu'il n'est point en son pouvoir de n'en pas ressentir l'impression. Si donc il s'attache à quelque créature et s'il y cherche sa félicité, c'est par erreur et par méprise, ou plutôt c'est l'effet de la corruption de son cœur, qui se flatte d'y trouver le bonheur qu'il désire et après lequel il court sans cesse. Or pourrait-il se faire que Dieu, en formant l'homme, mît en lui ce désir immense d'être heureux et qu'il ne lui donnât pas pour fin dernière la possession de cet objet, qui seul peut le rendre souverainement heureux? Le cœur de l'homme, dans ce cas, serait toujours agité, tant qu'il ne posséderait pas cet

objet, c'est-à-dire ce souverain bien qui seul peut faire son véritable bonheur. Par conséquent, il désirerait sans cesse un bien dont il ne jouirait jamais, ce qui serait une espèce de tourment et une véritable peine d'esprit, plus insupportable que les peines communes et ordinaires du corps. L'homme serait-il alors dans l'ordre et dans l'état où doit être une créature sortie des mains de Dieu et sans aucun péché? Si Dieu pouvait agir d'une manière bizarre, comme les hommes, et par fantaisie, on serait fondé de supposer qu'il aurait pu créer l'homme tel que le prétendent les défenseurs de l'état de pure nature. Mais comme Dieu est la souveraine sagesse, il est incapable de rien faire qui ne s'accorde parfaitement avec cette divine sagesse et qui s'écarte de l'ordre, étant lui-même l'ordre par essence [1]. »

Évidemment la réponse de Hugot ne va point à la demande. Au lieu de prouver que la vision intuitive et la possession éternelle de Dieu ne sauraient être un don gratuit ajouté à la nature, il le suppose, puisqu'il affirme qu'elles lui étaient naturelles.

Il se propose une autre objection : « Ne pourrait-on pas supposer, dites-vous, que les hommes, dans ce cas, n'auraient aucun désir de voir Dieu, n'étant pas faits pour jouir de ce bonheur, et qu'ils seraient con-

1. P. 119.

tents et satisfaits d'une béatitude naturelle? » A quoi il réplique : « On peut aussi, en suivant son imagination et des idées arbitraires ou de pure fantaisie, supposer que les hommes ne seraient pas créés raisonnables; qu'ils seraient sans intelligence, incapables de connaître Dieu; en un mot, qu'ils seraient une espèce de brutes, ce qui serait sortir de la question, puisqu'il s'agit de l'homme tel qu'il est maintenant. » Non, il ne s'agit point de l'homme tel qu'il est maintenant; il s'agit de l'homme tel qu'il pourrait être. L'examiner, c'est se mettre dans la question, et nullement en sortir.

« On demande donc, ajoute Hugot, si Dieu, indépendamment du péché d'Adam, pourrait nous créer tels que nous naissons, capables de connaître Dieu, de l'aimer, de jouir de lui éternellement, sans avoir néanmoins pour fin dernière la vue et la possession de Dieu, qui seul peut faire le souverain bonheur de l'homme. »

Demander si Dieu pourrait nous créer capables de jouir éternellement de lui sans en avoir la vue et la possession pour fin dernière, c'est demander si Dieu pourrait à la fois nous créer et ne pas nous créer pour lui, c'est faire une demande qui se détruit d'elle-même.

Écoutons encore Hugot exposant l'état de pure nature : « Ceux qui soutiennent ce système, dit-il, supposent : 1° que Dieu, sans aucun péché de la part du premier homme, pouvait, en le créant, l'assujettir aux misères et aux afflictions de cette vie, à la mort, à

l'ignorance, à la concupiscence; le créer, en un mot, tel que nous naissons; 2° que l'homme, ayant un entendement et une volonté capables de connaître Dieu et de l'aimer, n'aurait pas été néanmoins destiné à le voir intuitivement. Sa fin dernière eût été une béatitude naturelle et de contempler Dieu dans les créatures, comme nous le voyons en cette vie lorsque nous le considérons dans ses ouvrages. Ainsi l'homme ne serait pas fait pour posséder Dieu, qui seul fait son souverain bien[1]. »

Si par connaître Dieu Hugot entendait le connaître par induction comme la cause de l'univers, il trouverait sans doute fort simple que l'homme ne fût pas destiné à voir Dieu intuitivement, mais seulement à le contempler dans ses ouvrages, et il lui paraîtrait clair qu'alors Dieu ne devrait point faire seul le souverain bonheur de l'homme. Puisqu'il en est autrement, connaître Dieu, suivant Hugot, signifie le connaître, le contempler en lui-même.

Or, les purnaturistes nient que la nature humaine puisse le faire, et c'est sur cette impossibilité par eux soutenue qu'ils fondent la possibilité de leur nature pure. Effectivement, l'homme sans rapport intérieur, immédiat avec la raison divine, serait naturellement asservi aux sens et en proie aux vices et aux maux que

1. P. 189.

leur domination produit. Ainsi le véritable point de la discussion consiste à déterminer si cet homme est possible. Eh bien, nous avons entendu Hugot déclarer que ce serait sortir de la question, et Gennes que c'est une question purement métaphysique qui n'est pas la sienne. Bossuet la caractérise de la même façon [1]. D'où il suit que tout ce qu'ils allèguent contre la pure nature ou pour établir le péché originel, n'a aucune force.

Par ce côté leurs adversaires triomphent. Que font l'ignorance, la concupiscence, les misères contre la pure nature et pour le péché originel? Rien, si l'homme a pu recevoir un être dont elles seraient la condition propre, puisque cet être présenterait justement la nature pure, et que l'ignorance, la concupiscence, les misères, existant sans le péché originel, ne pourraient servir à en démontrer l'existence.

Il reste à prouver qu'un tel homme est possible et seul possible. C'est ce que les purnaturistes tentent, et c'est à quoi ils ne sauraient parvenir. Eux se placent

1. Défense de la tradit. — Sans doute pour opposer Bossuet à lui-même, l'auteur avait transcrit en marge le passage suivant. ÉD.

« Que l'homme parut alors éloigné de sa première institution! Et que l'image de Dieu y était gâtée! Dieu pouvait-il l'avoir fait avec ces perverses inclinations, qui se déclaraient tous les jours de plus en plus! Et cette pente prodigieuse qu'il avait à s'assujettir à toute autre chose qu'à son Seigneur naturel, ne montrait-elle pas trop visible la main étrangère par laquelle l'œuvre de Dieu avait été si profondément altérée dans l'esprit humain, qu'à peine pouvait-on y en reconnaître quelque trace? *Discours sur l'Hist. univ.*, vocation d'Abraham.

parfaitement dans la question; mais ils n'en sont pas plus avancés.

Ils disent que la vision intuitive de Dieu est un acte surnaturel, qui ne peut émaner naturellement de l'entendement créé, qui est une puissance naturelle [1].

De quel entendement veulent-ils parler, car il y a plusieurs manières de concevoir l'entendement?

Est-ce de l'entendement selon les sensualistes, qui dérivent toutes les idées des sens, et réduisent l'entendement à la simple faculté de les recevoir? Il est clair qu'un pareil entendement, issu en quelque sorte des choses matérielles, ne peut s'élever intérieurement à Dieu.

D'autres enseignent que les idées générales, qui sont les idées proprement dites, celles qui constituent la raison et donnent la vraie connaissance, ont leur source, leur fondement en nous, mais qu'elles ne correspondent point à des idées semblables existant éternellement en Dieu. Est-ce de cet entendement qu'il s'agit? Il n'est pas moins évident que, par sa nature, étant isolé de Dieu, il ne peut l'atteindre directement et le contempler.

D'autres, au contraire, soutiennent que les idées générales qui s'enracinent dans l'entendement ou plutôt qui le forment, sont immédiatement unies aux idées analogues qui forment l'entendement divin.

1. Poitiers, t. I, p. 525.

Ainsi, de même que, suivant les deux premiers systèmes, l'homme est incapable d'entrer naturellement en société avec Dieu, et que Dieu ne pourrait l'en rendre naturellement capable ; de même, suivant le dernier, il y entre naturellement, et Dieu ne saurait l'en rendre naturellement incapable.

Examinons lequel de ces trois systèmes est le véritable. Les idées sont-elles des propriétés de l'esprit et la sensation ne fait-elle que provoquer l'esprit à les percevoir, c'est-à-dire à se percevoir lui-même ; ou bien l'esprit les tire-t-il de la sensation ?

Par exemple, avons-nous l'idée de l'être, parce que, nous repliant sur nous, nous trouvons que nous existons, et que cette idée est notre existence même ; ou l'avons-nous, parce qu'avec nos yeux nous voyons telle ou telle chose ?

Avons-nous l'idée de l'unité, parce que, nous repliant également sur nous, nous trouvons que nous sommes une seule substance, et que l'idée de l'unité est cette substance même considérée comme seule ; ou l'avons-nous, parce qu'avec nos yeux nous voyons un homme, un arbre ?

Avons-nous l'idée du nombre, parce que, nous repliant encore sur nous, nous trouvons que nous sommes un entendement, que nous sommes une volonté, que nous entendons, que nous voulons tantôt une chose, tantôt une autre, et que l'idée du nombre est nous-

mêmes pris sous divers aspects ; ou l'avons-nous, parce qu'avec nos yeux nous voyons plusieurs hommes, plusieurs arbres ?

Si nous devons aux yeux ou à un autre sens quelconque les idées d'être, d'unité, de nombre, ces idées se réduisent à l'impression des objets sur nos organes, et n'ont point d'autre réalité qu'une sensation fugitive. Alors la pensée n'en a pas davantage. Penser, c'est concevoir et juger qu'une chose est ou n'est pas, qu'elle est d'une certaine manière et non pas d'une autre, qu'il n'y en a qu'une ou qu'il y en a plusieurs. Anéantir donc les idées d'être, d'unité, de nombre, c'est anéantir la conception, le jugement et la pensée.

Supposons que les idées soient des propriétés de l'esprit, mais qu'elles ne relèvent point d'idées plus hautes subsistant en Dieu. Comme elles renferment les vérités nécessaires, éternelles, il faut que ces idées, que notre esprit, que nous soyons nécessaires, éternels, ou qu'il n'y ait point de vérités nécessaires, éternelles ; qu'il ne soit point nécessaire, éternellement vrai, que le tout est plus grand que la partie ; qu'on doit préférer un bien supérieur à un bien inférieur ; que deux plus deux égalent quatre ; que les trois angles d'un triangle valent deux angles droits : il faut qu'il puisse arriver que la partie soit plus grande que le tout ; que le bien inférieur doive être préféré au bien supérieur ; que deux et deux égalent cinq ; que les trois

angles d'un triangle vaillent trois angles droits : il faut qu'il ne soit point nécessaire que Dieu existe, il faut qu'il ait pu ne pas exister, et qu'il puisse perdre l'existence. Ainsi, pas de milieu : ou nous sommes coéternels à Dieu, ou il n'y a point de Dieu, car si Dieu peut exister ou n'exister pas, il n'existe point.

Admettons que les idées qui constituent les intelligences créées, s'unissent à celles qui constituent l'intelligence incréée. Alors l'homme voit les vérités éternelles, non-seulement en lui, mais surtout en Dieu, en qui elles subsistent dans toute leur réalité.

Il est clair que le dernier système est le seul qui se ferme à l'erreur, et qui, par conséquent, soit fondé. Voilà donc le purnaturisme ruiné dans son principe. Il soutient que la vue intuitive de Dieu surpasse la puissance naturelle des entendements créés. Or il est de l'essence de tout entendement de connaître Dieu intérieurement, directement, c'est-à-dire intuitivement, et on le détruit si on l'abaisse à en avoir seulement une connaissance abstractive, par la considération des créatures. Il n'est capable de celle-ci que parce qu'il est capable de l'autre. La connaissance abstractive porte sur ce que tout ce qui a commencé, doit avoir une cause, et sur ce que cette vérité est nécessaire, éternelle ; mais elle cesse de l'être, et elle n'est rien, si nos idées ne communiquent point avec les idées divines. Quand pour passer de l'abstraction à l'intui-

tion les purnaturistes veulent un secours surnaturel, ils supposent faussement qu'on pourrait atteindre à la première sans pouvoir atteindre à la seconde, ne comprenant pas qu'entre la sensation, connaissance de la brute, et la contemplation intérieure de Dieu, il n'existe point de milieu, et que le secours dont ils parlent se trouve sans emploi, puisque la vision abstractive, à laquelle ils prétendent l'appliquer afin de l'élever à la vision intuitive, est impossible toute seule.

Pendant qu'ils mettent le surnaturel où il ne peut pas être, ils n'aperçoivent point que leurs adversaires le placent où il faut qu'il soit. Par elles-mêmes les idées divines contiennent la vérité, mais les idées humaines ne pouvant la contenir qu'avec les idées divines, il en résulte que Dieu a infiniment plus de part que nous dans le penser et dans le vouloir. Or, puisque les purnaturistes appellent surnaturel ce qui vient de lui, cette part n'est-elle pas surnaturelle et formant le secours qu'ils demandent pour que nous soyons capables de voir Dieu immédiatement ?

A la vérité, eux imaginant que nous pensons et avons certaines lumières sans Dieu, et ne réclamant son concours que pour des lumières plus hautes et inaccessibles à notre intelligence, ils nomment assez justement ce concours surnaturel, tandis que les vrais naturistes, niant la possibilité d'avoir la moindre pensée sans Dieu, l'appellent non moins justement

naturel, puisqu'il fait partie du cours de la nature.

« Saint Augustin, dit Gennes[1], veut que nous considérions les esprits dans le fond de leur substance, ayant précisément ce qu'il faut pour être hors du néant, avant de les considérer dans les différentes propriétés qui en font la beauté et la perfection. Il réunit sous le même point de vue les deux substances que nous connaissons dans le monde, la spirituelle et la corporelle. Il se représente d'abord l'une et l'autre sans aucune forme, sans arrangement et sans action. Ce n'était jusque là, dit-il[2], que ce chaos et cet abîme ténébreux dont parle l'Écriture, sur lequel la lumière n'était pas encore répandue; c'étaient des matériaux informes, que le divin architecte avait rassemblés et qu'il devait mettre en œuvre pour composer cet édifice admirable, auquel la divine sagesse a présidé. Comme la substance corporelle, sans ordre et sans mouvement dans ses parties, ne faisait qu'une masse confuse où l'on ne pouvait distinguer aucun de ces corps qui font l'ornement de l'univers, de même les substances spirituelles, n'étant pas éclairées d'en haut, restaient dans l'inaction; les différents ressorts de leurs facultés n'étaient point encore en jeu, et parce que leur intelligence n'apercevait aucun objet distinct, leur volonté ne se portait vers aucun bien particulier. Mais Dieu ayant dit :

1. Ouvr. cité, p. 13 et s.
2. Confess. L. XII. — Voir la note de Dubois sur le ch. xx.

Que la lumière soit faite, la matière prit une forme par l'arrangement de ses parties; le firmament fut étendu sur la terre, qui en reçut les influences par la clarté des astres. De la même manière les esprits, frappés d'une lumière céleste, sortirent de leur assoupissement, commencèrent à connaître leur auteur, et furent en état de tourner leur volonté vers celui qui leur avait imprimé son image et sa ressemblance. Il n'est pas probable que saint Augustin ait cru que, dans la création de l'univers, l'état informe des esprits ait réellement précédé de quelques instants leur illumination. Ce n'est qu'une pure abstraction de l'esprit, qui se représente les substances spirituelles simplement comme créées et recevant leur existence, avant que de les représenter comme recevant les rayons de la lumière éternelle qui doit donner le branle à leurs facultés. »

Gennes donne le nom d'état naturel à celui où, par l'impression de cette lumière, les intelligences connaissent et aiment Dieu. Néanmoins il permet de concevoir une nature pure.

« Cette partie de saint Augustin, ajoute-t-il, peut même vous fournir le moyen d'admettre un état de pure nature, sans vous écarter de sa doctrine ni choquer la raison. Il vous est libre de réaliser la spéculation du saint docteur et de supposer qu'en effet Dieu créa les anges et l'âme du premier homme dans cet état informe dont nous venons de parler, état à peu près

semblable à celui dans lequel tombe notre âme pendant un sommeil profond, ou à celui dans lequel nous nous représentons l'âme d'un enfant pendant presque tout le temps qu'il est renfermé dans le sein de sa mère. Vous pouvez appeler la situation des esprits, dans cette espèce de sommeil, un état de pure nature, puisqu'en effet ils n'auraient précisément que le degré d'être nécessaire pour exister sans aucune modification particulière. Je ne vois pas grand inconvénient à tout, pourvu que vous avouiez que cet état d'inaction ne pouvait être de durée, et qu'il n'est pas croyable qu'un Dieu souverainement sage fasse des substances capables de connaître et d'aimer, pour les laisser toujours sans aucune connaissance distincte ni aucun désir réfléchi. »

Ce purnaturisme diffère radicalement de celui que nous combattons. Dans celui-ci, l'impuissance de s'élever à Dieu tient au fond même des êtres intelligents; dans l'autre, elle n'est qu'un accident; c'est que Dieu n'a pas encore agi sur eux pour les aider à penser et vouloir.

Bossuet paraît suivre saint Augustin et se rencontrer avec Gennes : « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance :* à ces mots, l'image de la trinité commence à paraître. Elle reluit magnifiquement dans la créature raisonnable; semblable au Père, elle a l'être; semblable au Fils, elle a l'intelligence; semblable au

Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence, dans son amour, une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter, sans lui ôter le tout. Heureuse créature et parfaitement semblable, si elle s'occupe uniquement de lui. Alors, parfaite dans son être, dans son intelligence, dans son amour, elle entend tout ce qu'elle est, elle aime tout ce qu'elle entend; son être et ses opérations sont inséparables; Dieu devient la perfection de son être, la nourriture immortelle de son intelligence et la vie de son amour. Elle ne dit, comme Dieu, qu'une parole qui comprend toute sa sagesse; comme Dieu, elle ne produit qu'un seul amour qui embrasse tout son bien; et tout cela ne meurt point en elle. La grâce survient sur ce fond et relève la nature [1]... En disant : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*, Dieu exprime toutes les beautés de la nature raisonnable, et à la fois toutes les richesses qu'il lui a données par sa grâce, entendement, volonté, droiture, innocence, claire connaissance de Dieu, amour infus de ce premier être [2]. »

La grâce venant sur ce fond et relevant la nature; l'homme fait à l'image et ressemblance de Dieu exprimant toutes les beautés de la nature, et à la fois toutes les richesses qu'il lui a données par sa grâce, est la même chose que chez Gennes, *les esprits frappés d'une*

1. Élévations sur les Mystères, 4e sem., Élév. 7.
2. *Ibid.*, 3e sem.

lumière céleste, les substances spirituelles éclairées des rayons de la lumière éternelle.

Chez Bossuet, *entendement, volonté, créature raisonnable*, dont *l'intelligence peut se nourrir de Dieu et l'amour vivre de lui*, revient, sans doute, à la nature pure que Gennes prend de saint Augustin.

Je dis, dont l'intelligence *peut* se nourrir, et non pas se nourrit, dont l'amour *peut* vivre, et non pas vit, quoique Bossuet dise que Dieu est la nourriture de l'intelligence et la vie de l'amour, ce qui semble marquer que l'intelligence et l'amour de l'homme se nourrissent et vivent actuellement de Dieu ; car alors on ne voit pas ce que la grâce, qu'il fait survenir *sur ce fond*, aurait à y faire. Par *grâce*, il entend, je présume, ce qu'il nomme *droiture, innocence, claire connaissance de Dieu, amour infus de ce premier être;* or, tout cela ne se trouve-t-il pas compris dans *Dieu étant la nourriture immortelle de l'intelligence, la vie de l'amour, la perfection de l'être humain?* Sous peine de se contredire, il faut, je le répète, que Bossuet ne considère que la possibilité.

Quant à l'expression *grâce* au lieu de don naturel, c'est une grâce de création et dans le sens de saint Augustin, qui permet de donner au libre arbitre le nom de grâce, pourvu qu'on reconnaisse une grâce chrétienne différente de cela.

« *Dieu a fait l'homme droit, et il s'est enveloppé dans*

plusieurs questions[1]. Cette droiture où Dieu avait d'abord fait l'homme, dit Bossuet, consistait premièrement dans la connaissance. Il n'y avait point alors de question; Dieu avait mis dans l'homme la droite raison, qui consistait en une lumière divine, par laquelle il connaissait Dieu directement comme un être parfait et tout-puissant. Cette connaissance tenait le milieu entre la foi et la vision bienheureuse. Car, encore que l'homme ne vît pas Dieu *face à face*, il ne le voyait pourtant pas, comme nous faisons, *à travers une énigme et comme par un miroir*...[2] L'idée que nous portons naturellement dans notre fond de la perfection de Dieu, en sorte que nous penchons naturellement à lui attribuer ce qu'il y a de plus parfait, était si vive dans le premier homme, que rien ne la pouvait offusquer. Ce n'était pas comme à présent que cette idée, brouillée avec les images de nos sens, se recule, pour ainsi dire, quand nous la cherchons; nous n'en pouvons porter la simplicité, et nous n'y revenons qu'à peine et par mille détours... Je veux me retirer en moi-même; je veux penser; je veux m'élever à la contemplation dans un doux recueillement, et aux vérités éternelles : ce corps mortel m'accable; il émousse toutes mes pensées, toute la vivacité de mon esprit, et je retombe dans mes sens[3]. »

1. Ecclés. VII, 30. — 2. I Cor. XIII, 12.
3. Élév. sur les Mystères, 7e sem., Élév. 3 et 5.

Selon Bossuet, la raison à l'origine, pénétrée de la lumière divine, connaissait directement Dieu comme un être parfait et tout-puissant. Par la chute, qui lui ravit la lumière divine, elle perdit cette connaissance de Dieu, mais non pas la faculté de le connaître, puisque *nous portons* toujours *dans notre fond l'idée de la perfection de Dieu;* seulement, aujourd'hui, nous éprouvons les plus grandes difficultés à la saisir, et à nous élever à la contemplation des vérités éternelles. Cette lumière divine, en quoi consistait la droite raison, n'est-ce pas la lumière céleste, la lumière éternelle, qui, dans Gennes, frappa les esprits, les mit en action et les fit commencer de connaître leur auteur? Et cette droite raison formait l'état normal ou naturel de l'homme.

Pendant que Gennes cherche, par esprit de conciliation, à se rapprocher des purnaturistes, en leur proposant une nature qui a quelque ressemblance avec la leur, quoiqu'elle en diffère essentiellement, Nicole qualifie hardiment, et avec raison, la perfection originelle de pure nature.

« D. En quel état Dieu a-t-il créé l'homme?

« R. L'Écriture l'exprime en un mot, en disant que *Dieu a créé l'homme droit*[1]*;* car cette rectitude comprend l'ordre et le règlement de toutes les parties qui composent sa nature.

1. Ecclésiaste, VII, 30.

« D. En quoi consistaient cet ordre et cette rectitude ?

« R. En ce que, dans cet état de pure nature, l'entendement de l'homme n'était obscurci par aucune erreur et connaissait tout ce qu'il avait besoin de connaître; sa volonté n'était corrompue par aucun mauvais désir; elle aimait ce qu'elle devait aimer, et elle suivait sans peine et sans répugnance les lumières de la vérité; elle n'avait aucune concupiscence, ni aucunes passions qui prévinssent l'entendement ou résistassent à la volonté. Enfin le corps n'avait aucun mouvement qui ne dépendît absolument de la volonté; de sorte que l'homme, dans cet état de rectitude, n'eût jamais éprouvé aucune révolte dans ses sens, et n'eût jamais été sollicité au mal par aucune passion.

« D. Pourquoi l'ordre, dans lequel Dieu avait créé l'homme, demandait-il cette exemption de passions et de combats ?

« R. Parce que l'ordre naturel demande que ce qui est moins noble, comme le corps, soit assujetti à ce qui est plus noble, comme la volonté et la raison.

« D. N'eût-il pas suffi que la volonté pût résister aux mouvements des passions qui se seraient excités en elle ?

« R. Non, car ces passions qui auraient sollicité la volonté contre la raison, auraient été des tentations qui auraient porté l'homme au mal, dont Dieu avait voulu

l'exempter; et c'est en quoi consiste aussi la rectitude naturelle dans laquelle il avait été créé. C'est pourquoi l'Écriture sainte dit que Dieu ne tente jamais personne, c'est-à-dire qu'il n'est point cause des tentations qui portent au mal; car, comme Dieu ne peut être tenté d'aucun mal, dit l'apôtre saint Jacques[1], il ne tente aussi personne.

« D. Qu'est-ce que l'homme eût donc aimé dans cet état de pure nature ?

« R. Il n'aurait aimé que Dieu[2], et nulle autre chose que par rapport à Dieu, parce que la place où Dieu l'avait mis, était d'être entre Dieu et les créatures corporelles. Or, il aurait troublé cet ordre, s'il eût aimé quelque autre créature; car, par cet amour, il se serait mis au-dessous d'elle, et l'aurait ainsi mise entre Dieu et lui.

« D. Quel est donc l'ordre naturel dans lequel Dieu avait mis l'homme ?

« R. Il l'avait mis dans l'ordre que sa volonté fût assujettie parfaitement à Dieu[3], et que les passions et les mouvements du corps fussent parfaitement assujettis à la volonté[4]. »

Voilà justement l'ordre où règne la vraie pure na-

1. Jacq. I, 13.
2. S. August. Ep. 140, n° 2.
3. S. August. De Utilit. jejun., c. IV.
4. Instruct. sur le Décalog. T. I, Instruct. VI, ch. II.

ture, celle qui, pour être unie à Dieu et en avoir une idée intuitive, n'a besoin que d'elle-même.

« Adam n'était point, comme nous, assujetti à la nécessité de ne voir presque jamais la vérité que dans des images et par le moyen des fantômes corporels. Il la voyait immédiatement et en elle-même, car le besoin que nous avons d'images, de sacrements, de signes corporels dans la vie présente, n'est point de la nature de l'homme; c'est la punition de son péché, c'est l'effet de la chute impétueuse de l'âme dans l'amour des choses sensibles, mais il n'en était pas ainsi avant le péché.

« Il avait trois différentes connaissances, dit Hugues de Saint-Victor : l'une, par laquelle il voyait le monde extérieur, et c'est l'œil de la chair; l'autre, qui est la raison, par laquelle il se voyait soi-même; et la troisième, par laquelle il voyait Dieu en lui-même, et c'est la contemplation.

« C'est ce que saint Augustin dit[1] que signifie cette fontaine qui sortait du Paradis même et qui l'arrosait, parce que Dieu, dit-il, avant le péché, arrosait l'âme par une fontaine intérieure, et qu'il parlait à l'entendement de l'homme sans lui faire entendre de voix extérieure; ainsi l'homme, dans le Paradis, se nourrissait du Verbe comme les anges, et il connaissait la vérité

1. De Gen. ad litter. L. II, ch. IV.

éternelle, comme les anges la connaissent, sans l'aide d'aucune image corporelle; et c'est par cette raison que saint Bernard dit [1] qu'il était en cet état participant de la société des anges.

« Son état n'était pas un état de foi, mais de contemplation; car, comme dit Hugues de Saint-Victor [2], ceux qui voient par la foi, voient une image; ceux qui voient par la contemplation, voient la chose même. Ceux qui ont la foi, ont des sacrements et des signes; ceux qui ont la contemplation, ont la chose même. Aussi cet auteur ne craint-il point d'attribuer à Adam la vue de Dieu présent, *visionem præsentis Dei* [3], mais d'une manière bien différente en clarté de celle dont jouiront les bienheureux, et qui n'est qu'une intelligence lumineuse qui tient le milieu entre la vision des bienheureux et la foi des voyageurs [4]. »

Revenons aux faux purnaturistes, que, pour abréger, je continuerai de nommer simplement *purnaturistes*, désignant les vrais purnaturistes par le nom plus court de *naturistes*. La nature que ceux-ci assurent exister, comprend l'action divine dans la pensée; la nature que les autres affirment possible, l'exclut. Voici comment ils raisonnent. S'il répugnait que l'homme fût créé

1. Serm. 35 in Cantic., n° 3.
2. Sacram. L. I, P. VI, c. XIV.
3. Potho presb. L. II; de Domo Dei, circà initium.
4. Instruct. sur le Symb. Instr. II, 2e P. Sect. 3.—Voir Instr. III, ch. V.

dans la pure nature, l'opposition viendrait ou de l'homme ou de Dieu. Elle ne saurait venir de l'homme, qui, dans cet état, aurait tout ce que sa nature exige, un corps fourni de tous ses organes, une âme douée de toutes ses facultés et que le péché n'aurait point viciée. Son corps et son âme seraient substantiellement unis. Tous les biens qu'il n'aurait pas, sont entièrement gratuits et non dus. Il ne lui est point dû d'être ordonné pour une fin surnaturelle; la grâce sanctifiante ne lui est point due, la grâce actuelle ne lui est point due, etc. [1].

Toutes ces raisons supposent que l'homme ne peut naturellement contempler Dieu directement. En démontrant qu'une telle supposition anéantit l'intelligence, nous les avons renversées.

Le purnaturisme renferme toutes les erreurs sur la grâce, comme le naturisme toutes les vérités.

Il anéantit le péché originel. La pure nature est-elle possible? La vraie nature ne l'est pas. La pure nature implique, je le répète, que la raison humaine ne monte point intérieurement à Dieu. D'où il suit que l'homme ne peut naturellement s'unir à lui. Cependant il fut créé dans cette union, l'Écriture l'atteste. Donc elle était surnaturelle. Ainsi l'homme se trouve composé de deux parties, l'une naturelle, l'autre surnaturelle

1. Voir dans Tournely, Suarez, etc.

qui s'ajoute à la première. La chute sépare l'homme de Dieu. Or, l'homme n'était uni à Dieu que par la partie surnaturelle. En conséquence, la chute ne détruisit qu'elle, et n'affecta point la partie naturelle. L'homme, réduit à celle-ci, ne garda rien de la chute, pas même la culpabilité. Avec la partie surnaturelle il devait jouir éternellement de Dieu; en la perdant, il perdit la capacité de cette jouissance, et cette perte expia la faute de la chute. Du même coup il offensa Dieu et satisfit à la justice divine. A la vérité, il n'a plus la félicité que donne la possession de Dieu, mais il trouve celle qui vient de la possession des créatures et qui est propre à sa pure nature.

Il en est autrement si l'on maintient que l'homme était uni à Dieu par lui-même; car il ne put en être séparé qu'en altérant sa nature, et jusqu'à ce qu'elle ait été réparée il portera les traces du péché originel. Parfaitement un, il n'a point une partie de soi avec laquelle il puise le bonheur en Dieu, et à défaut de cette partie, une autre avec laquelle il le prenne dans les êtres tirés du néant. De même, il n'a qu'une fin, qui est Dieu. Il est devenu malheureux en s'éloignant de lui, et ne peut cesser de l'être qu'en retournant à lui.

Le péché originel n'existant pas, le christianisme et la grâce qui en est l'âme, n'ont point d'objet, ou leur objet est changé.

Il ne s'agit nullement de guérir la nature humaine, qui n'est point malade. Elle est ignorante, faible; il y a lutte entre la raison et les sens. Mais ces défauts sont inhérents à son immuable essence. Dieu ne pouvait l'instituer meilleure. Ce qu'il lui aurait donné de plus parfait, eût été nécessairement différent d'elle et au-dessus d'elle, c'est-à-dire surnaturel, comme l'était ce que la chute emporta. N'étant ni coupable, ni dégradée, et Dieu, du moment qu'il voulait lui communiquer l'existence, étant obligé de la constituer telle quelle, il est clair que les erreurs et les vices qu'elle rend inévitables, on ne saurait les imputer ni à Dieu ni à l'homme. (Ignorance, impuissance invincibles.)

Si on ne désire que le bien de la pure nature, le christianisme est inutile pour l'obtenir. Ce bien, évidemment, est assuré aux enfants morts avant l'âge de raison; il l'est de même aux adultes qui ont été dans l'impuissance invincible, ou de connaître ce que la droite raison commande et ce qu'elle défend, ou de le suivre, ce qui embrasserait la plus grande partie du genre humain; et les coupables ne subiront que des peines en rapport avec le bien subalterne dont les autres jouiront.

Aspire-t-on au bien souverain que demande la vraie nature, et que les purnaturistes appellent surnaturel? Le christianisme est nécessaire, non pour effacer la faute originelle et restaurer les puissances de l'âme en

ruine, mais simplement pour aider la pure nature, lui faire faire par un motif de foi ce qu'elle ne ferait que par un motif de raison, en d'autres termes, pour surnaturaliser ses actes. Que résulte-t-il de là? C'est que tous les enfants non-baptisés, mais morts avant l'âge de discernement, se trouvant encore dans la pure nature, jouissent du bonheur purnaturel. Il en est ainsi de tous les adultes qui n'ont aucun moyen de connaître le christianisme si on ne le leur annonce, et s'ils observent les préceptes de la droite raison autant qu'ils le peuvent; et s'ils y manquent, ils ne sont passibles que d'une peine analogue à la félicité perdue. Or, ce nombre comprend les deux tiers des habitants de la terre, et avant la venue de Jésus-Christ, tous absolument, hormis les Juifs. Tous ceux qui embrassent le christianisme se sauvent-ils? On ne le peut que dans l'Église catholique, où se trouve le christianisme complet, et combien peu le font! Tout le reste des chrétiens, qu'ils vivent dans l'Église ou hors de l'Église, est condamné à des supplices infinis comme le bonheur dont ils sont frustrés.

D'où il suit que Jésus-Christ est plutôt la perte que le salut du monde, puisque sans lui tous arrivaient au bonheur naturel, et qu'avec lui le plus grand nombre tombe dans l'enfer, et qu'un petit nombre seul arrive au ciel.

Sfondrate va plus loin : « Comme le péché est essen-

tiellement une offense et une injure faite à Dieu, si on ne le connaît point il n'y a ni injure, ni péché, ni peine éternelle. Donc, puisque cette ignorance aurait rendu les Brésiliens impeccables, tandis qu'avec la connaissance de Dieu ils auraient certainement péché, la première est un bienfait [1]. » Or, comme tous les hommes, même la Vierge selon quelques Pères, ont péché, il s'ensuit que la non-venue de Jésus-Christ eût été un grand bonheur [2].

La pure nature étant innocente, aucun de ses défauts ne lui est imputable, ni partant les erreurs et les vices qu'ils causent. Or, la pure nature ne peut rien pour l'ordre surnaturel. Il faut que Dieu lui donne la lumière et la force. Donc, si actuellement l'homme ne pense pas à Dieu quand il viole un précepte ou qu'il le néglige, il pèche dans l'ordre naturel et non dans l'ordre surnaturel, contre la raison et non contre la foi. Voilà

1. Sfondrate, Part. I, § 2, n. XI. — Mémoire des quatre Évêques, p. 75.

2. Luquet, évêque d'Hésebon, met dans l'Église des hommes qui n'ont point connu l'Évangile ; c'est donner le bonheur surnaturel à des gens vivant dans la pure nature. De même Pie IX, par son ignorance invincible non coupable.

« Nous n'avons pas besoin, dit l'évêque d'Hésebon, d'expliquer avec l'Église comment une bonne foi invincible, jointe à l'observation de la loi naturelle, selon la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, fait entrer dans l'Église de Jésus-Christ ceux même qui ne connaissent pas l'Évangile. C'est là une doctrine trop connue pour que nous la rappelions ici. » *Introduction à l'Église russe*, de Teiner, p. 29. *(Écrit en marge.)*

le péché philosophique. Il ne fait pas perdre l'amitié de Dieu. Il consiste à ne pas connaître Dieu ou à ne pas penser à lui au moment de la prévarication.

Se rencontre-t-il quelque doute sur un devoir? Y a-t-il obscurité, équivoque, enfin manque de lumière? Il est permis d'adopter l'opinion qui nous convient le mieux, et il suffit qu'elle soit autorisée par un seul docteur. (Probabilisme.)

Jésus-Christ appelant tous les hommes, il faut que tous puissent l'écouter, qu'il y ait une grâce suffisante donnée à tous, et qu'ils reçoivent la possibilité de s'unir à Dieu, laquelle manque à la pure nature. En usent-ils bien? Elle les prépare successivement à recevoir l'Évangile. Que si, avec cette grâce, ils ne pensent point à Dieu, ils ne l'offensent point, ils ne commettent que le péché philosophique. (Grâce générale.)

La pure nature étant gouvernée par la raison humaine indépendamment de la raison divine, Dieu consulte les déterminations de l'homme pour le prédestiner. (Prédestination en vue des mérites.) Dieu n'agissant que par la parole sur lui, ou par la rhétorique, comme dit Sfondrate[1], et par sa Providence, le chrétien n'est point distingué du juif. Quelquefois le pécheur est inconvertible[2]. (Toute-puissance de Dieu rejetée.)

1. Mémoire des quatre Évêques, p. 59.
2. Assermet.

Les non-mauvais tombent et se relèvent avec la même facilité. Les sacrements sont analogues à ceux de l'ancienne loi, n'effaçant, pour ainsi dire, que des fautes extérieures. (Pénitence abolie.)

Le naturisme, où l'homme est gouverné par la raison sous la direction divine : péché originel. Ignorance de la loi, coupable. Prédestination gratuite. L'homme, blessé dans toutes ses puissances, ayant besoin de réparation. Mal profond ; réforme difficile ; pénitence intérieure, laborieuse. (Toute-puissance de Dieu. Grâce efficace [1].)

On voit combien Agier se trompe en rangeant le purnaturisme parmi les erreurs accessoires sur la grâce, tandis qu'il en est la principale, celle dont toutes les autres coulent. Elle-même vient de ce qu'on fait la raison humaine indépendante de la raison divine, erreur qui renverse l'homme dans les sens et attaque le christianisme dans son fondement. Le christianisme rappelle l'homme du dehors au dedans, où il l'unit à Dieu, et forme le culte spirituel. En devenant loi de l'État, il se suicide, il tire l'homme du dedans au dehors, le rend et se rend lui-même extérieur, ignorant, faible, c'est-à-dire purnaturel ; et il le ramène au judaïsme, en rompant les rapports intérieurs avec Dieu et y substituant des rapports extérieurs, un culte machinal, et les saints, surtout la Vierge, et toutes les superstitions.

1. L'auteur ne dit point *grâce efficace par elle-même*. Voir ci-après. ÉD.

Lutte simultanée contre la domination cléricale et contre la décadence de la grâce. Le purnaturisme naît au XIIe siècle, comme l'opposition à la théocratie. Condamnation des erreurs d'Abailard. Le protestantisme suscité par le purnaturisme, contre lequel il a si violemment réagi. Il a été la première grande attaque. Luther avait parfaitement raison de dire que tout le reste n'était que jeux d'enfants. Cependant le reste : les indulgences, la papauté, le culte des saints.

UN SEUL MOTIF DES DEVOIRS.

Existe-t-il des actions entièrement bonnes sans être rapportées à Dieu[1] ?

Suivant la vraie philosophie, il ne saurait y en avoir aucune, puisqu'elle enseigne que la raison humaine dépend intérieurement, immédiatement de la raison divine, et qu'ainsi la raison divine étant la loi de la raison humaine, tout doit se faire en vue de Dieu. « Soit que vous mangiez, dit saint Paul, ou que vous buviez, et quelque chose que vous fassiez, faites-le pour la gloire de Dieu[2]. Tout ce que vous faites, soit en parlant, soit en agissant, faites-le au nom du Seigneur Jésus-Christ[3]. » C'est ce que l'homme aurait toujours fait, s'il avait conservé la perfection originelle. Mais en tombant, il a varié. Son cœur s'est partagé entre

1. Sur le rapport des actions à Dieu, voir Besoigne, *Principes de justice chrétienne*, p. 113.

2. I Cor. X, 31.

3. Col. III, 17.

l'amour de Dieu et l'amour du monde, l'un bon, jouissant de Dieu et usant des créatures, l'autre vicieux, jouissant des créatures et usant de Dieu, comme parle saint Augustin. Il appelle le premier charité, et le second cupidité.

D'après l'aristotélisme, la raison humaine étant isolée de la raison divine, se trouve elle-même sa loi, et il n'est pas besoin d'avoir égard à Dieu dans tout ce qu'elle peut atteindre et régler. L'amour des parents, de la patrie, de l'humanité, porte en lui-même son motif suffisant. Il n'est pas non plus nécessaire d'aimer Dieu pour lui-même, mais pour les biens différents de lui qu'il dispense, puisque, dans ce système, il est étranger à l'âme, qui ne peut naturellement le posséder.

Le devoir ainsi conçu, c'est celui du purnaturisme. Saint Augustin l'a combattu dans les pélagiens. Julien lui demandait : « Si un païen revêt un homme nu, cette action est-elle un péché parce qu'elle n'est pas faite selon la foi? » « Oui, répondait saint Augustin, il est sans doute qu'en tant que cette action n'est pas faite selon la foi, elle est un péché, non que l'action de revêtir un homme soit par elle-même un péché; mais il n'y a qu'un impie qui puisse nier que ce ne soit un péché de ne point rapporter au Seigneur la gloire d'une telle action [1]. » — « Fabricius sera puni

1. Contre Julien, l. IV, art. 30.

avec moins de rigueur que Catilina, non parce qu'il était bon, mais parce que Catilina était plus méchant que lui, et qu'il était moins impie que Catilina : ce n'est pas qu'il ait de véritables vertus, mais c'est qu'il ne s'en éloignait pas autant que la plupart des autres[1]. »

Cependant les purnaturistes ont le front de s'autoriser de lui. Ils citent un sermon [2] où, distinguant une charité divine et une charité humaine, il dit que la charité humaine, « non-seulement est permise, mais commandée. Aimez donc, ajoute-t-il, vos femmes, vos enfants, vos amis, vos concitoyens; mais prenez garde que cette charité peut se trouver chez les impies, c'est-à-dire chez les païens, les juifs et les hérétiques. »

Tout à l'heure nous avons vu ce qu'il pense de la charité d'un païen qui revêt un homme nu. Quelque bonne, en elle-même, que soit une telle œuvre, il n'hésite pas à déclarer qu'étant vide de Dieu, elle est mal faite, et que ce païen pèche. Il est évident qu'il en serait de même s'il était juif ou hérétique. Aussi, dans le même discours, saint Augustin engage le peuple qu'il prêche à ne pas se contenter de la charité humaine et d'y joindre la charité divine.

Que prouve encore le texte suivant? « Si un schismatique, et par conséquent privé de la charité, souffre par la crainte de l'enfer les afflictions, les angoisses, la nudité, la persécution, les périls, la prison, les

1. Contre Julien, l. IV, art. 26. — 2. Serm. 349.

chaînes, les tortures, le fer, le feu, les ongles, les dents des bêtes sauvages et la croix même, plutôt que de renoncer à Jésus-Christ, loin qu'on l'en puisse blâmer, cette patience est louable. » Comment l'est-elle? Poursuivons : « Car nous ne pouvons pas dire, ajoute saint Augustin, qu'il eût mieux fait de renier Jésus-Christ; mais ce que nous devons penser, c'est que cela servira peut-être à ce qu'il soit puni d'un moindre supplice que s'il l'eût renié pour se soustraire à ces maux[1]. » Donc, en subissant le martyre, il a péché, et toutefois, il eût péché davantage en ne le subissant pas.

« Il y en a plusieurs, dit le pape saint Grégoire Ier, qui aiment leurs proches, mais c'est à cause du lien qu'ils ont avec eux. La parole sacrée ne condamne pas en eux cette affection. Cependant il y a une extrême différence entre ce qu'on accorde spontanément à la nature, et ce qu'on doit au précepte divin de la charité[2]. » On conclut, d'après saint Grégoire, que l'amour des parents, séparé de la charité, est irrépréhensible[3]. C'est oublier que, quelques lignes plus haut, il déclare que « comme toutes les branches d'un arbre viennent d'une seule et même racine, toutes les vertus procèdent de la charité; » donc, sans la charité, elles sont toutes fausses.

1. De la Patience, ch. XXVI.
2. Hom. 27. in Joannis Evang.
3. La Chambre, Bulle *Unigenitus*, t. I, p. 206.

On ne se trompe pas moins sur saint Bernard : « qu'obéir par la crainte de l'enfer est bon, mais qu'il est meilleur de le faire par l'amour de Dieu[1]. » Il ne sépare pas radicalement le premier motif du second. La crainte de l'enfer qu'excite l'idée de la peine seule, sans l'idée de la séparation de Dieu, est mauvaise, c'est la crainte servile; la crainte de l'enfer, où se rencontre celle d'être séparé de Dieu, comprend au moins un commencement de charité, et elle y mène.

Nous ne nous arrêterons pas aux paroles de l'Écriture et aux autres passages des Pères qu'on invoque sans plus de raison[2].

La même remarque s'applique à la foi et à l'espérance, également alléguées en preuve d'actions bonnes sans la charité. Comme le juif, croire et espérer en Dieu parce qu'il donne les biens temporels, est sans doute étranger à la charité. Mais croire et espérer en lui, se donnant lui-même outre les biens créés, comprend la charité. Or, la foi et l'espérance juives sont mauvaises.

Du moment qu'il existe des devoirs indépendants de la charité et embrassant la vie tout entière dans les rapports de l'homme avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même, il faut pour ceux qui les accomplis-

1. Du Précepte et de la Discipline, ch. x.

2. Ici l'auteur a écrit en marge : « Parler cependant des femmes égyptiennes, de Cyrus. » Éd.

sent une récompense analogue, une récompense autre que celle de la charité, c'est-à-dire que la possession de Dieu. Elle consistera sans doute principalement dans l'étude et la contemplation des merveilles de l'univers et de l'image des perfections divines qu'elles portent.

Cette félicité subalterne attend pareillement ceux qui ont été dans l'impossibilité d'accomplir ces devoirs, tels que les enfants morts sans baptême, les païens, les endurcis. Enlevant la surnaturalité, le péché originel n'a point atteint la pure nature qui constitue réellement l'homme, et l'homme n'est tenu de faire que ce qu'il peut par sa nature, qui est ici la pure nature. En perdant la surnaturalité, il a perdu l'éternelle possession de Dieu, auquel elle l'unissait, mais il lui est resté le bonheur attaché à sa pure nature. Cette perte est la seule punition du péché originel. L'ignorance, l'impuissance au bien et les autres misères sont des suites inhérentes à la pure nature. Dieu ne hait point l'homme qui s'y trouve, puisqu'il n'a point de trace en soi de la faute primitive.

SUR LE MÊME SUJET.

D'après la vraie intégrité, un seul ordre de devoirs. La raison éternelle devant tout régler, étant la règle de la volonté divine dans la création, elle y établit l'unité.

D'après le surnaturalisme primitif, l'homme, coupé en

deux, se traîne dans deux ordres de devoirs, l'un naturel, l'autre surnaturel. La création cesse d'être une.

Une partie n'a pas besoin de médiateur.

Jésus-Christ, médiateur universel[1].

Examiner les passages des Pères que Montagne, Bellarmin allèguent.

---

* RÉSISTANCE AU NOUVEAU PÉLAGIANISME[2].

On peut errer sur la grâce, ou en attribuant tout à l'action de Dieu dans l'âme et détruisant le libre arbitre, ou en excluant l'action de Dieu et attribuant tout au libre arbitre. C'est la résistance à cette dernière erreur que nous considérons. Dans l'antiquité, elle constitua le pélagianisme et fut terrassée par saint Augustin. Elle reparut au XIIe siècle. Abailard la professa, saint Bernard la réfuta et la fit condamner. Bradwardin la combattait dans la première moitié du XIVe siècle. En 1347, la Faculté de théologie la condamnait dans Jean Mercure, de l'ordre de Cîteaux[3].

De tous les abus, c'est elle qui alluma le plus la fureur de Luther. Il disait que c'était là sa vraie que-

1. Voir Petit-Pied justifiant la 36e proposition de Quesnel, et Quesnel lui-même dans ses Mémoires.

2. On lit en tête de ce morceau, dans le manuscrit : LIVRE II. RÉSISTANCE A LA DÉCADENCE DE L'ÉGLISE DANS LA GRACE. C'est un titre général; mais j'ai déjà averti qu'il est difficile de marquer exactement l'ordre et les subdivisions de ces fragments. ÉD.

3. En recueillir d'autres exemples dans les *Jugements ecclésiastiques* de d'Argentré. (*Écrit en marge.*)

la liberté et pose la grâce s
jésuitisme relève la liberté et
Foràs pelagiani, à la porte
jésuites au concile de Trente
drate systématisent le nouvea

Baïus et Jansénius essayent
Pères, surtout de saint Augu
gnement des scolastiques touc
et ce qui en résulte.

Cependant le molinisme l'e
genitus le consacre.

La vraie doctrine toujours
Hugues de Saint-Victor ; le
XVII[e] siècle, Bossuet. Aujourd
paru.

La doctrine de la grâce s'éta
la philosophie...

* SUR LE MÊMI

En passant loi de l'État, le
extérieur comme le judaïsme.
générer en cérémonies, l'hom
rieure de soi, oublier qu'il n
croire qu'il lui est aussi facile
ber, d'expier ses fautes que

1. Agier, Comment. sur l'Apocalyp

giner que la justice consiste dans les œuvres et qu'il peut se sanctifier par les plus vaines pratiques. Ainsi le pharisaïsme pénètre dans l'Église et y domine, et c'est contre lui que le protestantisme éclate. Il attaque toute pratique, toute œuvre dont l'homme pourrait penser qu'il tire quelque mérite. Or, comme il est impossible qu'il n'y ait rien de méritoire dans les pratiques, dans les œuvres bonnes, si nous y concourons, le protestantisme nie ce concours et déclare que la chute a tué le libre arbitre. On sera juste par imputation, et pour l'être, il suffira de croire qu'on l'est. L'homme voulait se rendre juste de lui-même : il le sera sans y avoir aucune part, il restera juste malgré lui : le vice et tous les crimes pourront se trouver avec la justice imputative.

Alors une société s'organise pour soutenir le pharisaïsme et absorber en lui l'Église. Bientôt, pour défendre l'Église contre les jésuites et contre les protestants, paraissent les jansénistes.

GRACE.

« *Sans moi, dit Jésus-Christ, vous ne pouvez rien faire*[1]. » *Mais, sans lui, la Grèce n'a-t-elle pas créé la philosophie, les lettres, les sciences, les arts, flatté les*

[1] Jean, XV, 5.

relle avec l'Église romaine; que les autres n'étaient en comparaison que des jeux d'enfants. Mais il ne se contenta pas d'abaisser le libre arbitre, qu'on exaltait; lui et Calvin l'anéantirent et déchirèrent l'Église. Le concile de Trente le rétablit comme il doit être. Pas plus que le protestantisme, il n'arrêta le mouvement qui portait le libre arbitre à supplanter la grâce. Les jésuites vinrent étendre ce mouvement et l'accélérer. Cependant la grâce ne manqua pas de défenseurs. Outre la saine partie du clergé, elle eut les principaux ordres religieux, tels que les augustins, les dominicains, les bénédictins, les oratoriens, et particulièrement les solitaires de Port-Royal. La lutte se régularisa et devint acharnée. Ce fut Baïus qui commença cette grande et vigoureuse opposition. A la rigueur on pourrait encore la faire remonter aux lettres de Pierre Soto à Tapper, doyen de la Faculté de Louvain. Baïus posa les vérités de la grâce plutôt qu'il ne les démontra. Il était réservé à Jansénius d'en développer les preuves. Il intitula son travail : *Augustin, ou Doctrine de saint Augustin touchant la santé, la maladie, la médecine de la nature humaine, contre les pélagiens et les semi-pélagiens;* il appelle ceux-ci massiliens, parce que les semi-pélagiens étaient de Marseille. L'ouvrage se compose de trois volumes. Le premier comprend l'histoire du pélagianisme et semi-pélagianisme. Le deuxième traite de la grâce du premier homme et des

anges, de la nature tombée et de la pure nature. Le troisième a pour objet la nature réparée et a pour titre : *Grâce du Christ Sauveur*. Le tout forme onze cents pages in-folio ou deux mille deux cents colonnes...

Au XVIe siècle, Baïus avait combattu le surnaturalisme originel, spécialement dans l'opuscule de la *Première justice de l'homme*. Au XVIIe, Jansénius reprit le sujet dans un livre de son *Augustinus* touchant la grâce du premier homme et des anges, et dans trois livres sur l'état de pure nature, et suscita une multitude d'adhérents et de défenseurs.

(Donner le résumé de Gennes.)

FAITS DOGMATIQUES.

Bossuet se serait gardé d'exiger la soumission intérieure aux décisions de l'Église sur les faits dogmatiques; s'il avait vu, comme nous, tous les évêques, hormis les trois de Hollande, lesquels, malheureusement; n'ont aucune influence sur le gouvernement général de l'Église, devenir, sous le fouet des jésuites, une bande de trafiquants des dogmes catholiques et un troupeau d'esclaves de la cour romaine, ce comité directeur de Satan sur la terre.

---

* DOUBLE NOTION DU LIBRE ARBITRE. SENTIMENT DE JANSÉNIUS [1].

En quoi consiste l'essence de la liberté?

Est-ce à pouvoir faire une chose et à pouvoir ne pas la faire; à pouvoir faire une chose et à pouvoir

1. Je publie ces notes, si peu développées qu'elles soient, parce que, comme tout ce qu'a laissé l'auteur, elles creusent le sujet et provoquent la réflexion.

Comme il sera plus d'une fois question, dans ce qui suit, des cinq fameuses propositions condamnées par Innocent X, je crois devoir les rapporter ici :

1. Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir et qui s'y efforcent selon les forces présentes qu'ils possèdent; et il leur manque la grâce qui les rendrait possibles.

2. Dans l'état de la nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

3. Pour mériter et démériter, dans l'état de la nature tombée, il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'homme une liberté exempte de nécessité, mais il suffit d'une liberté exempte de contrainte.

4. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure pour chaque action, même pour le commencement de la foi; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine pût y résister ou y obéir.

5. C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang pour tous les hommes sans exception.

1. Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus secundùm præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque gratia quâ possibilia fiant.

2. Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam resistitur.

3. Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4. Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant

faire la chose opposée (pouvoir aimer Dieu et pouvoir ne pas l'aimer) ?

Ou bien, est-ce à pouvoir faire ce qu'on veut et à pouvoir ne pas faire ce qu'on ne veut pas ?

C'est de cette seconde manière que Jansénius entend la liberté.

Conçoit-on la liberté de la première manière ? Alors, pour que l'homme soit libre, il faut qu'à chaque instant s'il fait le bien, il puisse faire le mal, et s'il fait le mal, il puisse faire le bien ; que s'il suit la cupidité, il puisse suivre la charité. D'où il résulte que Dieu ne pourrait, sans attenter à la liberté de l'homme, le porter invinciblement à la charité, et, par conséquent, qu'il n'est pas maître de notre volonté ; en d'autres termes, que notre volonté est indépendante de lui, ainsi que notre raison, qui détermine notre volonté. Que si l'homme peut toujours quitter la cupidité pour la charité, il faut que la cupidité ne l'asservisse point, c'est-à-dire qu'il ne soit point dégradé ; ce qui implique encore que la raison humaine soit indépendante de la raison divine. De même, les saints ne seraient point libres à moins de pouvoir cesser d'aimer Dieu, et ensuite de pouvoir indifféremment l'aimer ou ne pas l'aimer.

hæretici quòd vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

5. Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omninò hominibus mortuum esse vel sanguinem fudisse. ÉD.

(Pour que[1] Jansénius eût enseigné la troisième proposition, il faudrait qu'il eût soutenu que la volonté est immuable dans le bien comme celle des anges et des saints, ou dans le mal comme celle des démons et des damnés; que, sous l'empire de la charité et de la cupidité, la volonté veut fatalement. Mais la troisième proposition se trouve dans le juste manquant de la grâce[2].)

Isolée de la raison divine, la raison humaine ne comprend rien de nécessaire, d'absolu. La vérité perd sa réalité; elle n'est plus qu'une abstraction, produit arbitraire de la raison, qui, dès lors, se trouve indéterminée, susceptible de varier sans cesse. La volonté, devant en suivre les variations, se trouve dans une complète indifférence.

D'un autre côté, si on veut l'indifférence dans la volonté, il faut que la raison ne rencontre point de vé-

1. Je mets entre parenthèse cet alinéa, qui se trouve, dans le manuscrit, placé à la marge, sans indication de renvoi. On lit encore à la marge de la page suivante : « Sadducéens, attribuant tout au libre arbitre; Esséniens, attribuant à Dieu tout le bien et non le mal. » ÉD.

2. Le sens de l'auteur est que Jansénius n'a point enseigné directement la troisième proposition, mais qu'elle est implicitement renfermée dans ce qu'il dit de la grâce manquant aux justes, et qui forme la première des cinq propositions condamnées. D'après des indications que présente une page détachée, où il a noté de nombreux passages de l'*Augustinus,* l'auteur paraîtrait n'avoir trouvé explicitement dans Jansénius que la première proposition, la deuxième et la cinquième. ÉD.

rité qui l'oblige à juger nécessairement d'une manière plutôt que d'une autre.

Tout comme l'homme, le saint, l'ange ou Dieu n'est point libre, ou il peut, par exemple, cesser de s'aimer. Mais, pour cesser de s'aimer, il faut qu'il cesse de comprendre qu'il doit s'aimer; que la raison en lui s'anéantisse, et qu'il ne soit qu'une puissance aveugle.

La première manière de concevoir la liberté détruit donc les êtres intelligents. Cette manière pourtant est celle des purnaturistes.

La seconde, qui consiste à pouvoir faire ce qu'on veut et pouvoir empêcher ce qu'on ne veut pas, s'accorde parfaitement avec l'amour immuablement invincible de Dieu pour soi, avec celui des saints et des anges pour Dieu, et avec l'amour passagèrement invincible soit pour Dieu, soit pour les créatures, et elle implique que la raison humaine dépend immédiatement de la raison divine. Les naturistes tiennent pour cette seconde manière.

La première ne peut se trouver que dans l'indifférence. Elle agit aussi facilement que de tourner le pied à droite ou à gauche[1]. L'autre va avec la nécessité intérieure et n'exclut que la contrainte (*cogente, premente.*)

Jansénius l'expose et la défend...

1. Petit-Pied, *Traité de la liberté*, t. I, p. 307.

Selon Jansénius, la liberté n'est pas incompatible avec toute nécessité, mais seulement avec la contrainte; il le montre par l'exemple de Dieu, des anges, des saints, de Jésus-Christ [1]. La liberté consiste à être maître de soi, ou à faire ce qu'on veut et à ne pas faire ce qu'on ne veut pas [2]. Ainsi, quoique nécessaire, un acte est libre si on le fait volontairement [3].

JANSÉNISME [4].

Qu'est-ce que le Jansénisme? C'est la négation implicite du libre arbitre sous le nom de grâce efficace par elle-même.

« La manière catholique de tenir la nécessité de la grâce efficace, dit Du Mas vers la fin de son premier Éclaircissement, est de reconnaître que cette grâce ne manque jamais, du moins aux justes, que par leur

1. Jansen., t. III, p. 268. — Sanct. Bernard. de Gratiâ et libero arbitrio.

2. Jansen. *Ibid* , p. 262 et 263. — Sanct. August. de Libero Arbitrio, l. III, c. III.

3. Jansen. *Ibid.*, p. 266 et 267. — Sanct. August. de Civit. Dei, l. V, c. x.

4. *Le manuscrit porte ici en marge :* Les 5 art. dans Dupin, *Hist. du* XVIIe *siècle,* t. II, p. 237; Censure de Sainte-Beuve, Paix de Clément IX; — rédigés par Girard et Nicole. Voir *Plainte à Habert,* p. 15. — Causa Quesnelliana. — Sur la grâce efficace par elle-même, voir *Lettres théologiques contre Bissi,* p. 126, et les deux premiers volumes de la *Justification* d'Arnauld. — La Profession de foi en tête de *l'Éclaircissement du sens et du fait.*

faute ; qu'ils ont toujours dans le besoin d'autres grâces intérieures, vraiment et proprement suffisantes, dont l'effet est d'attirer la grâce efficace, et qui l'attirent infailliblement quand on ne les rejette pas ; mais qui demeurent souvent sans effet, parce qu'au lieu d'y consentir, comme on le pourrait, l'on y résiste. Selon qu'on reçoit ce principe ou qu'on ne le reçoit pas, on est catholique ou hérétique. »

« J'avoue, dit Quesnel, que s'il faut admettre ce principe pour être catholique, et que ce soit être janséniste et hérétique que de ne l'admettre pas, tous les disciples de saint Augustin et de saint Thomas non-seulement l'ont été dans les premiers temps, mais qu'ils le sont encore aujourd'hui[1]. » « Voilà qui est clair et net, s'écrie un autre écrivain, et il faudrait être bien stupide pour ne pas comprendre que, selon M. Du Mas, la plume et l'organe des jésuites, c'est un *dogme de foi*, qu'il y a des grâces *vraiment et proprement suffisantes*, dont l'effet est d'attirer la grâce efficace, qui l'attirent quand on le veut, et qui souvent ne l'attirent point, parce qu'au lieu d'y consentir, comme on le pourrait, on y résiste ; c'est-à-dire, pour mettre la chose définie à la place de la définition, qu'il y a des grâces vraiment moliniennes, et que la seule *manière catholique* de tenir la grâce efficace est de reconnaître

1. La Paix de Clément IX, p. 34.

avec elle des grâces *versatiles*[1]. » Suivant le même auteur, reconnaître au juste qui tombe un tel pouvoir de pratiquer le bien et de fuir le péché, qu'il ne tienne qu'à lui de faire l'un et d'éviter l'autre, ce serait nier que la grâce efficace soit *absolument grâce*[2].

De là il résulte que la grâce efficace exige que l'homme ne puisse rien qui l'appelle.

Le juste vient d'accomplir la loi par la grâce efficace. Il faut donc qu'aussitôt il perde le pouvoir de l'accomplir encore et d'attirer la grâce efficace, sans quoi il ne saurait avoir la grâce efficace pour l'instant suivant; or, perdre ce pouvoir à chaque instant, et à chaque instant le recevoir de nouveau, suppose que ce pouvoir est étranger dans l'homme, c'est-à-dire que l'homme est une machine.

Que si on voulait que ce pouvoir fût propre à l'homme, c'est-à-dire que la grâce ne fît que le fortifier, on prouverait qu'il est nul, c'est-à-dire encore que l'homme n'a point d'activité. Supposons que le juste, après avoir surmonté une grande difficulté avec une grande grâce, n'ait à faire qu'une chose très-facile : il faut immédiatement qu'il perde le grand pouvoir afin de recevoir le très-petit. Un tel changement ne peut s'opérer qu'en supposant que le pouvoir qu'on veut en nous, est nul.

1. Défense de tous les théologiens, etc., p. 444.
2. *Ibid.*, p. 442.

C'est pourquoi les cinq propositions n'expriment, aux yeux des jansénistes, que la grâce efficace par elle-même, dont Jansénius est le docteur moderne.

Que dit la première ? Que la grâce manque quelquefois aux justes. Comme quelquefois ils n'observent point des devoirs qui ne demandent presque aucune force, il faut qu'ils n'en aient réellement aucune d'inhérente.

Que dit la seconde ? Qu'on ne résiste jamais à la grâce intérieure. Qu'est-ce que ne résister jamais à la grâce, sinon n'avoir point de force dans la volonté ? La volonté ne saurait évidemment d'aucune manière résister à l'action de la grâce efficace au premier instant ; mais fortifiée par cette grâce, elle peut ensuite ne pas la suivre.

Ainsi des trois autres propositions.

Cependant Jansénius proclame l'activité de l'âme :

(Citer Petit-Pied, *Examen critique*, à la fin du 3e vol. de l'*Examen pacifique*.)

D'où vient donc l'erreur de Jansénius ? De ce qu'il a mal pris saint Augustin dans la différence de la grâce de l'état d'innocence et de l'état corrompu. Il prétend que saint Augustin, dans le premier état, soumettait la grâce au libre arbitre, comme Molina[1]. Lui,

1. Plus loin, l'auteur reconnaît lui-même chez saint Augustin une tendance au molinisme pour l'état primitif. Mais ce qui n'était tout au plus, chez le docteur de la grâce, qu'une erreur, une inadver-

prenant la contre-partie, exclut de l'état actuel l'action du libre arbitre. C'est cette contradiction de Jansénius de proclamer le libre arbitre et d'expliquer.....

(*Le reste manque.*)

* SUR LE MÊME SUJET.

De là le jansénisme. Il admet bien le concours de Dieu, mais un concours de puissance, comme la prémotion physique. Dieu, dans ce système, n'a point de volonté réellement conditionnelle; en d'autres termes, on ne lui résiste jamais. Le fond de l'erreur, c'est que la vérité et l'ordre, les idées, dépendent de sa volonté, et qu'antérieurement à la volonté qui veut la création, il n'a point tenu compte de l'opposition des créatures.

JANSÉNIUS A L'ALAMBIC NE DONNANT QUE LES CINQ PROPOSITIONS.

On rapporte que Bossuet disait que, si on mettait l'*Augustinus* de Jansénius à l'alambic, il n'en sortirait que les cinq propositions. C'est vrai dans un sens. Jansénius veût combattre les ennemis de la grâce, Lessius,

tance accidentelle et sans racine, est devenu la base du système de ses modernes interprètes. En général, faute des lumières de la vraie philosophie, les jansénistes ont suivi saint Augustin avec plus de zèle que d'intelligence et de succès. ÉD.

Vasquez, Molina, Suarez, Grégoire de Valence. Or, il admet leur principe pour l'état originel, et prétend que le libre arbitre tournait la grâce à son gré dans Adam et dans les anges; mais, depuis la chute, c'est la grâce qui tourne le libre arbitre. Dans cette révolution, toute grâce soumise au libre arbitre a péri, toute grâce est efficace, d'où :

1° Quand le juste tombe, c'est qu'il n'a pas le moyen de persévérer;

2° On ne résiste jamais à la grâce intérieure;

3° Quoique le juste tombe par nécessité, il ne laisse pas de pécher; s'il se soutient, c'est aussi nécessairement. Ainsi, pour mériter ou démériter, il n'a pas, etc.;

4° Les semi-pélagiens étaient hérétiques, en disant qu'on peut résister à la grâce intérieure;

5° Jésus-Christ mort pour les seuls élus, c'est-à-dire eux seuls ayant des grâces efficaces.

Suivant Jansénius, la nature de la grâce ou du rapport intérieur de Dieu à l'homme a changé par la chute. Avant, la raison humaine serait indépendante de la raison divine; après, elle en est dépendante.

Jansénius a raison de rejeter la grâce suffisante des novateurs, parce qu'elle n'en exige pas d'autre. Mais il a tort de rejeter aussi la grâce suffisante qui en demande une autre, et qui l'obtient dans les justes s'ils déploient tout ce qu'ils ont de force, priant Dieu de les aider à le faire.

Mais si Jansénius s'est trompé en interprétant mal saint Augustin, il n'en a pas moins de belles choses, 6e, 7e, 8e livres, sur le libre arbitre, contre l'état de pure nature, etc.

---

* JANSÉNISTES ET MOLINISTES INCONSÉQUENTS.

Inconséquence de ceux qui veulent que la grâce manque au juste, et qui nient la possibilité de l'état de pure nature.

Inconséquence réciproque de ceux qui admettent la grâce absolument suffisante molinienne, et qui veulent l'état de pure nature ou que Dieu refusât cette grâce à Adam.

GRACE EFFICACE [1].

Il y aurait contradiction qu'on résistât à la grâce efficace, puisqu'elle est efficace, précisément parce qu'on n'y résiste point. Pareillement contradiction de résister à une grâce plus forte que la cupidité. Cependant le juste tombant et pouvant ne pas tomber avec une grâce suffisante, c'est-à-dire plus forte que la cupidité, sans

1. Les jansénistes enseignant une fausse grâce efficace, et les molinistes une fausse grâce suffisante, Bordas, à cause de l'équivoque, évitait en général d'employer ces expressions, quoique susceptibles d'un bon sens, et quoiqu'on doive en effet distinguer deux différentes sortes de grâces. ÉD.

quoi il n'aurait pu lui résister. Écartons les mots et allons aux choses : toutes les fois que Dieu veut que l'homme ne tombe pas, la grâce est invincible; toutes les fois qu'il permet la chute, la grâce cède. En Dieu, deux volontés, l'une de secours, et l'autre d'approbation. Par celle-ci, Dieu ne veut jamais la chute; par l'autre, on peut dire qu'il la veut, puisqu'il la permet. A la vérité, il ne la veut pas de concours, mais d'abandon; il la veut d'abstention.

On agit nécessairement selon l'attrait le plus fort, *necesse est operari quod ampliùs delectat :* maxime abusive[1].

---

* GRACE EFFICACE PAR ELLE-MÊME.

La grâce efficace qui fait elle-même son ouvrage, qui opère indépendamment des circonstances (sans congruisme), sans coopération de la volonté, détruit le libre arbitre; elle suppose que Dieu fait tout en nous. Bossuet (*Traité du libre arbitre*), la *Revue ecclésiastique* (n° 2), Mahé (*Dialogues*), pour expliquer son opération, partent de la conservation considérée comme création continuée.

Arnauld suppose que Dieu produit en nous nos perceptions (sources de nos connaissances) par sa

1. La maxime est de saint Augustin; c'est encore un point sur lequel les disciples de Jansénius l'ont suivi trop servilement. Éd.

puissance. Il le fait agir précisément comme Spinosa; dans sa discussion avec Malebranche, il différait donc surtout en ce que Malebranche nous faisait éclairer par *la sagesse* divine, et Arnauld par *la puissance.*

Ceux qui supposent l'homme détruit par la chute et Dieu obligé de tout faire surnaturellement, se rencontrent avec Bossuet, Arnauld. Cependant Bossuet, comme théologien, soutient que l'on résiste à la grâce très-réellement; il admet des grâces suffisantes. Les autres partisans de la grâce efficace par elle-même[1] croient en général que la grâce a toujours l'effet qu'elle peut avoir, eu égard à la disposition de la volonté.

Molina part évidemment du principe que Dieu ne fait rien dans l'homme. La grâce est pour lui comme une habitude, dont la volonté découle. Elle influe sur l'action, dit-il, et non sur le principe d'action[2].

Avec le concours de la volonté, les mots *indeclinabiliter* et les autres de saint Augustin s'expliquent très-bien, et Bossuet le fait. Car on demande à Dieu de nous donner une volonté pour le bien, qui ne puisse être vaincue par la volonté pour le mal.

Le *sens divisé* ne signifie rien, à moins que l'on

1. Saint Augustin, selon Bossuet, n'emploie nulle part l'expression de grâce efficace par elle-même. *Lettre* 201, à l'évêque de Luçon.

2. Voyez Mahé, *Dialogues sur la grâce.*

n'admette que la volonté, lors même qu'elle s'est déterminée, peut toujours changer sa détermination. Sans doute, elle ne peut à la fois agir bien et mal, mais à tout instant elle peut changer son action bonne en mauvaise et réciproquement.

GRACE EXCITANTE DES JANSÉNISTES.

Sans la volonté corrompue qui est en nous, elle suffirait seule pour bien vivre : Arnauld, cité dans la *Tradition de la grâce,* par Quesnel, t. III, p. 447. — Voir Nicole, *Grâce générale,* t. I, p. 530. Cause seconde arrive à l'acte par l'application actuelle de la cause première.

« Un canon tiré contre un rocher est incapable de le renverser : donc ce rocher ne résiste point aux coups de canon. Un petit remède est incapable de guérir une grande maladie : donc une grande maladie ne résiste point à un petit remède. Qui ne voit, au contraire, qu'un rocher, etc. [1]. » On voit bien là que ce n'est pas la volonté qui résiste, mais la cupidité, ou que la résistance de la volonté est passive, qu'elle n'a point une force égale à la cupidité.

Voir la *Défense de la constitution d'Innocent X,* in-4°, p. 285. — Voir le *Prédestinatianisme,* de Duchêne, p. 450, citant Jansénius.

1. Cas de conscience, t. III, p. 567.

---

* DES DESTINÉES DE L'ÉGLISE : LA REVUE ECCLÉSIASTIQUE ET PORT-ROYAL [1].

... A notre tour, nous reprocherons à la *Revue ecclésiastique* d'être exclusivement théologique, quand elle étudie l'existence de l'Église sur la terre, et de ne pas considérer la liaison qui existe entre ses destinées et celles de la société. Elle annonce la prochaine conversion des juifs et de tous les gentils; depuis longtemps nous l'annonçons aussi. Mais pour l'expliquer et en assigner l'époque, elle ne consulte que les prophéties et les maux de l'Église, comme si une telle révolution allait s'opérer indépendamment de l'état du monde.

Depuis le retour de la captivité, les Juifs n'ont plus leur ancien et terrible penchant pour l'idolâtrie; mais leur église, c'est-à-dire la synagogue, est corrompue par les subtilités (ou casuisme), les superstitions et la domination du pharisaïsme ou jésuitisme d'alors; ce qui annonça la fin du judaïsme.

Chez les gentils, la philosophie grecque prépare aux dogmes spirituels du christianisme; et la politique romaine, qui réunit tous les peuples sous un même gouvernement, servira à la propagation de l'Évangile.

1. Voir *Réponse* à la même Revue, à la fin des *Pouvoirs constitutifs de l'Église*. ÉD.

Aux semaines de Daniel correspondait cette préparation.

Aujourd'hui le jésuitisme ou l'ultramontanisme, qui est le pharisaïsme d'alors, corrompant la morale par le casuisme, le culte par les superstitions, le gouvernement par le despotisme, et qui a chassé de l'Église une si grande partie des peuples, qui en chasse chaque jour et aveugle ceux qui restent, qui abaisse incessamment l'Église et qui marquerait sa fin si elle devait mourir, comme la synagogue; le jésuitisme annonce son renouvellement. La *Revue* le voit, mais ce qu'elle ne voit pas, c'est la préparation sociale, l'établissement de la cité chrétienne, le développement de la civilisation chrétienne : le triomphe de l'homme sur la nature matérielle, les merveilles de l'astronomie, de la physique; par la théorie de la chaleur, l'atmosphère bientôt soumise au calcul, ainsi que les vents et les pluies.

Cette civilisation, dissolvant toutes les civilisations non chrétiennes : judaïsme, brahmisme, confucianisme, ouvre tous les peuples au christianisme.

Les deux témoins doivent s'entendre du clergé et des laïques renouvelés, ou même du clergé avec les laïques et de la civilisation, qui chassent l'erreur et l'ignorance de la nature, et restaurent le règne de Dieu.

La *Revue* ne paraît pas s'apercevoir que la cause

de la corruption de l'Église est son amalgame avec la société païenne à Constantin...

L'adoration de l'humanité prouve à sa manière la rénovation chrétienne.

Cette adoration remonte à Molina, qui est le contre-coup de Luther, contre-coup de Grégoire VII, successeur de Constantin. Vous remontez à Grégoire VII [1]. Grégoire VII ne fait que poser comme droit ce qui se passe. La théocratie constantinienne extériore la religion, la transmute en cérémonies, enlève l'homme à l'action intérieure de Dieu, tuant la foi et la charité. Le protestantisme tue l'extérieur, et reporte tellement à l'action intérieure de Dieu qu'il anéantit la nature. Molina la relève trop. Port-Royal l'abaisse trop en théorie. La philosophie du XVIIIe siècle l'exalte trop, mais abusée par le sentiment de la rénovation.

Le pélagianisme moderne a une autre cause que l'ancien.

Port-Royal : air de secte par ses convulsions. Pour l'admirer, il faut détourner les regards, et lire l'éloge qu'en fait Colbert, cité par la *Revue* et par Silvy.

Quesnel est moliniste avec saint Augustin, en disant, dans sa 34e proposition, que l'homme innocent était maître de la grâce et que la persévérance eût été son

1. Voir *Évén. de la Constitution,* in-12.

mérite[1]. Les jésuites se montrèrent peu habiles de ne lui avoir pas dit : Vous êtes des nôtres ; si le premier homme se discernait, ainsi fait l'homme actuel, quoique aidé par une plus grande grâce. Les port-royalistes se montrèrent plus habiles, disant aux jésuites : Quoi ! vous voulez la grâce pour tous les hommes, sans quoi ils ne seraient point responsables de leurs fautes, et vous voulez que le premier homme ait pu être créé dans l'état présent avec la concupiscence !

1. Saint Augustin, De la Prédestin. des Saints, ch. xv ; De la Correct. et de la Gr., ch. x. Voir aussi saint Grégoire le Grand.

FIN DE LA DÉCADENCE DE L'ÉGLISE DANS LA GRACE.

TROISIÈME SECTION

PENSÉES DIVERSES SUR LE CHRISTIANISME ET CORRESPONDANCE RELIGIEUSE.

---

* PENSÉES DIVERSES SUR LE CHRISTIANISME.

S'il est constant que l'homme se trompe, qu'il fait le mal, qu'il souffre, il faut admettre qu'il est tombé, qu'il a besoin pour se relever du secours de Dieu, c'est-à-dire de la puissance surnaturelle du sacerdoce ; ou renoncer à la philosophie de Platon, de saint Augustin, de Bossuet et de Leibnitz.

La nature humaine qui, dans son union complète avec Dieu, trouvait son appui immédiatement en lui, est forcée, par sa désunion qui l'impuissante, à s'aider des créatures, son entendement manquant de force pour régner sur son imagination. Ce renversement devenu son être habituel, l'oblige à se prendre tel quel, et à s'en servir pour se redresser.

La chute primitive se trouve dans Job, XIV, 4.

L'infaillibilité de l'Église est nécessaire au genre humain tombé, pour qu'il ne tombe plus. Elle revient au fond à la persévérance finale des saints.

Unité du sacerdoce : saint Épiphane dit qu'on peut en exercer les fonctions partout. Eusèbe de Samosate le fait. (Théodoret, l. IV, ch. XIII.)

Le laïque est pontife, et le baptême est son sacerdoce : *deponat sacerdotium laïci, id est baptisma,* dit saint Jérôme, *Contre les Lucifériens,* ch. IV.

Louis-Napoléon dit au cardinal Patrizzi, légat pour le baptême du fils de Napoléon, que le pape est *le représentant de Jésus-Christ sur la terre!* (*Moniteur,* 14 juin 1856.)

La violence n'absout pas le pape Libère. Bossuet erre, en matière religieuse, disant que tout acte extorqué par la force est nul de tout droit et réclame contre lui-même.

La parole est la seule puissance extérieure de l'Église, comme la sainteté sa seule puissance intérieure.

La parole crée l'univers; la parole faite homme instruit les hommes et les guérit.

Les miracles de Jésus-Christ, ainsi que tous les sacrements, s'opèrent par la parole.

L'antiquité disait chaire, au lieu de *pouvoir*, *juridiction*, terme introduit par le mélange de l'Église avec l'État, et emprunté au droit romain. Tant il est vrai que l'Église n'a d'autre pouvoir que la parole!

Les Pères qui voient l'Église couvrir le monde alors connu, prennent le mot *catholique* pour cette universalité et pour la vérité de l'Église. Ce qui aujourd'hui serait faux. Outre que l'Église est comme morte, on voit à côté le bouddhisme, Confucius, Mahomet, etc. La seule catholicité, c'est d'avoir toute la vérité, d'où l'universalité des lieux et des temps comme conséquence. — Voir l'observation de saint Augustin, *Lettres*, tome II, page 351 de la traduction française.

C'est par la loi de la charité que Dieu fait dépendre

toutes les grâces et en particulier l'effet des sacrements, de la prière des justes.

Dans l'antiquité, les sacrements étaient administrés sous la forme précatoire, et le sont encore chez les Grecs. Cette forme est plus convenable que l'indicative, qui sent la domination.

La charité parfaite anticipe l'effet des sacrements, et par là il est manifeste qu'elle a un autre auteur que le ministre de ceux-ci. — Voir Mésengui, *Exposit. de la Doct. chrét.*, t. IV, p. 69.

Saint Paul, disant aux Philippiens (ch. III et IV) de l'imiter et les appelant sa joie et sa couronne, n'autorise point les termes exagérés appliqués à la Vierge; pas plus que Moïse, appelé médiateur, d'appeler Marie médiatrice; ni les apôtres, qualifiés lumières du monde, de la qualifier de même. Ainsi du reste. Car, dans tous ces cas, on voit parfaitement le sens, qui est vrai, au lieu que de Marie on ne le voit pas, ou bien on voit que le sens est faux.

Dans l'Église, l'union est telle que chacun a besoin

de tous, et que le pouvoir de tous doit s'employer pour l'utilité de chacun. Les saints qui ont quitté la vie, et dont le sort est à jamais assuré, demandent qu'on les aide à rendre grâces à Dieu de les avoir sauvés.

Les justes demandent que tout s'opère selon la justice. Dans le ciel, ils approuvent la condamnation des coupables; de même sur la terre, dans l'excommunication, ils lient et délient avec les pontifes. Mais il faut qu'ils connaissent ce qui se passe, qu'ils l'approuvent, qu'ils le jugent conforme au droit.

« Ces passages : *Mes brebis entendent ma voix* (*Jean*, x), *Gardez-vous des faux prophètes* (*Matthieu*, VII), nous apprennent, dit Bellarmin (*de Sacramentis*, l. I, c. XXV), que tous les hommes doivent juger des dogmes, non en les examinant d'après l'Écriture, comme les hérétiques, car si tous pouvaient le faire l'Église n'aurait pas besoin de pasteurs et de docteurs; mais en les examinant d'après la doctrine antérieurement transmise et d'après l'enseignement des autres pasteurs. Tous en effet peuvent facilement juger si une doctrine est nouvelle. » Donc, suivant Bellarmin, les pasteurs n'auraient sur les laïques d'autre autorité que celle de la science. Nous n'allons pas si loin.

Parallèle entre le passage du culte juif au culte chrétien, et le passage de la société juive à la société chrétienne. Saint Paul, dans son *Épître aux Hébreux*, relève la grandeur du christianisme aux Juifs que frappait la magnificence du Temple et des cérémonies, et qui se troublaient à la vue de la simplicité du culte chrétien : un peu de pain et de vin, et quelques prières; une maison, un grenier, une cave pour temple. — Voir l'*Analyse de l'Épître aux Hébreux*, p. 11.

L'homme, chrétien parfait, célébrera une fête éternelle, et point de fêtes particulières. Imparfait, il a besoin de fêtes particulières, mais peu multipliées. — Voir saint Augustin, *de la Vraie religion;* saint Bernard, *Lettre aux chanoines de Lyon;* Thomassin, *Traité des fêtes*, au commencement.

Le culte matériel et la lettre de la loi étaient arrêtés et invariables, c'était une machine faite exprès. Au lieu que le culte et la loi chrétienne, étant pour l'intérieur, ne garrottent point et laissent une grande liberté. Comme dit saint Paul, l'homme spirituel étant lui-même sa loi, selon laquelle il juge de tout et se conduit, ce qui parle aux sens et agit sur le corps se trouve à sa plus simple expression. Cependant le chré-

tien redevenu hébreu, l'homme animal domine, étouffe le spirituel : alors il a besoin des cérémonies hébraïques ; entre la simplicité chrétienne et la multiplicité juive est un abîme qu'il faut remplir par des inventions. De là cette multitude incroyable de pratiques, de cérémonies, qui dénaturent la religion. La superstition absorbe et tue tout.

L'ancienne Alliance consistait d'abord dans le décalogue et le sabbat ; des cérémonies infinies furent ajoutées après, à cause des Juifs, incapables du vrai culte : « Je n'ai point parlé à vos pères, je ne leur ai point ordonné, au jour où je les ai tirés de la terre d'Égypte, je ne leur ai point parlé d'holocauste et de victimes. Mais voici ce que je leur ai commandé : Écoutez ma parole, et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple. » (*Jérémie*, VII, 22, 23.) — Dès lors, décalogue tout extérieur comme le culte ; objet, les biens de la terre : les Juifs ne pouvant attendre qu'un Messie temporel, devant tuer le Messie spirituel. L'empire temporel qu'ils poursuivent leur échappe par la destruction du Temple.

La stupidité cléricale fait aujourd'hui quelque chose d'analogue, ajoutant mille cérémonies, sous prétexte que les chrétiens sont incapables des vraies et des pures.

Honorons les saints, martyrs, moines, docteurs, qui ont tant contribué à fonder l'Église, où nous vivons. Quelles souffrances! quelles privations! quels travaux! Ils se reposent éternellement, à nous est passée la tâche de refonder l'Église ruinée.

CORRESPONDANCE RELIGIEUSE

A M. N. MARTIN MATTEOS.

Paris, 10 mai 1853.

Si je n'ai pas plus tôt répondu à votre question : Comment faut-il étudier l'Écriture? c'est que je n'ai presque rien à vous dire que vous ne sachiez déjà, et que la chose réellement importante était de vous fournir les moyens de faire cette étude. Ce qui n'était pas une médiocre difficulté. Heureusement, un Belge de nos amis, M. H..., étant venu nous voir, nous a mis en mesure de vous envoyer deux cent cinquante-huit volumes...

Quant à l'Écriture, elle roule sur la chute et sur la réparation de l'homme, et sur Jésus-Chrit, qui est son réparateur. La réparation se divise en deux périodes : la première embrasse la préparation, et va, dans la religion, jusqu'à la venue de Jésus-Christ, et, dans la politique, jusqu'à la Révolution française; la seconde embrasse l'accomplissement, et commence, dans la religion, à la venue de Jésus-Christ, et, dans la politi-

que, à la Révolution française; cette période de l'accomplissement de la réparation s'étendra jusqu'à la fin du monde. Quoique l'Écriture, c'est-à-dire la Bible, ait été terminée il y a dix-huit siècles, elle s'adresse à tous les temps; mais ce qui concerne chaque temps n'est en général compris que lorsque ce temps est arrivé. Ainsi, jusqu'ici les interprètes n'ont point vu la rénovation sociale de l'homme; ils ne parlent que de la rénovation religieuse : ils pensent que les biens promis aux chrétiens sont purement spirituels, et que l'ancienne loi ne figurait que le bonheur du ciel. Il est vrai qu'il s'agit principalement de la vie future, mais secondairement il s'agit aussi de la vie présente. Ajoutons que la rénovation sociale, le bien-être temporel servent à la rénovation religieuse et aident à obtenir la félicité éternelle; car la servitude, la misère, l'ignorance entraînent ordinairement avec elles la superstition et le vice.

Étudier la Bible, c'est tâcher d'y voir ce que je viens de dire.

A M. L'ABBÉ FORICHON.

Paris, 29 mars 1854.

... La partie qui se trouverait convenablement disposée (pour recevoir la bénédiction nuptiale), devrait attendre l'autre, et jusque-là toutes les deux vivre

comme étant réellement mariées. Je défie de trouver un autre moyen général d'éviter les innombrables sacriléges qui se commettent.

Le concile de Trente attribue à l'Église ce qui ne lui appartient point, voilà tout. Il a décidé d'une chose qui n'était point de sa compétence, car le mariage, union naturelle, en tant que telle, ne ressort que de la puissance sociale. Ce qui compétait au concile, c'était le sacrement qui sanctifie l'union conjugale. L'Église a le droit de juger dans quel cas les époux peuvent ou ne peuvent pas vivre maritalement, mais elle n'a pas le droit de rompre ou d'empêcher le mariage.

A M. HANEGRAEFF.

Paris, 6 décembre 1850.

... La difficulté dont vous parlez s'est présentée à mon esprit quand j'ai cherché le principe du gouvernement ecclésiastique. On la lève en songeant qu'un évêque, dans quelque erreur qu'il tombe, fût-ce l'athéisme, conserve le pouvoir d'administrer les sacrements, mais qu'il perd le pouvoir d'enseigner et de gouverner. C'est que, pour prendre part à l'enseignement et au gouvernement de l'Eglise, il faut être dans son sein, c'est-à-dire professer la croyance orthodoxe. De même, tout homme peut baptiser; mais il n'y a que le laïque catho-

lique qui ait le droit de participer à l'enseignement et au gouvernement ecclésiastiques.

AU MÊME.

Paris, 2 octobre 1851.

Comme M. S... peut avoir besoin immédiatement des réponses à vos questions, je vous les adresse sur-le-champ, d'autant mieux qu'elles sont très-courtes, et qu'il me serait impossible de les démontrer dans une lettre.

La juridiction émane tout entière du caractère de l'ordre et lui est identique, en ce sens que *gouverner* et *sacrementer* sont *deux fonctions* du même pouvoir, c'est-à-dire du sacerdoce, qui est communiqué par l'ordination.

La juridiction est universelle comme l'ordre, c'est-à-dire la fonction de gouverner comme celle de sacrementer. Les droits de la juridiction ne peuvent pas plus être délégués que ceux de l'ordre. Lorsqu'il y a délégation, elle tombe uniquement sur l'exercice. C'est pourquoi un évêque ne peut jamais déléguer à un prêtre que l'exercice des droits qui appartiennent à la prêtrise. Les évêques, le pape ont des *commissionnaires* et point de *lieutenants;* et tout ce qui se fait par ces commissionnaires doit être ratifié par ceux qui les ont envoyés. Tous les droits sont illimités. L'évêque est

évêque de l'Église universelle, le prêtre est prêtre de l'Église universelle; mais pour éviter la confusion, on renferme l'exercice de leurs droits dans un diocèse et dans une paroisse. Quoique le droit soit absolu, irrestrictible, l'exercice peut se modifier à l'infini. Mais, si la nécessité l'exige, l'exercice devient absolu comme le droit; l'évêque, le prêtre peuvent user de leurs fonctions en tout temps et en tout lieu.

Les laïques étant les ministres *extraordinaires* du baptême, il ne leur est permis de le conférer que lorsque les prêtres et les évêques, qui en sont les ministres ordinaires, ne le peuvent pas. Ce qui n'empêche pas que tout baptême du laïque ne soit bon ou *valide;* mais tout baptême n'est pas *licite,* c'est-à-dire que le laïque qui baptise sans nécessité fait mal, quoiqu'il donne un baptême bon.

Le fondement du gallicanisme de Dupin, des parlements, est vrai; mais ce gallicanisme et celui de Bossuet sont si encroûtés de scolastique, qu'on n'y voit guère clair, à moins qu'on ne possède déjà les principes du gouvernement ecclésiastique. Quoiqu'il y ait beaucoup de vérités dans leurs écrits, et qu'on doive les consulter, les méditer, il ne faut point les prendre pour guides. On peut approuver la constitution civile du clergé de 1790, dans son principe et dans ses articles; cependant le mode d'élection, qui appelle tout le monde à nommer les pasteurs catholiques, est vicieux,

et quelques autres articles aussi. Ensuite cette constitution ne reconnaît pas assez les droits des laïques ni des prêtres.

AU MÊME.

Paris, 28 avril 1855.

Il me semble que j'établis directement le pouvoir précatoire. Par les passages liturgiques que je cite, il est manifeste que le Saint-Esprit opère la transsubstantiation à la prière des fidèles. Par les passages de saint Augustin, il est également clair que dans le baptême et la pénitence il remet les péchés, aux prières des justes ou vrais fidèles. Les sacrements étant de même genre, je conclus que ce qui se passe dans ces trois, se passe dans les autres, et je montre que le pouvoir qui obtient l'effet ne doit pas être le même que celui qui administre. La théorie de la substance n'est point donnée comme une preuve de l'existence de ces deux pouvoirs; ce n'est qu'une comparaison propre à éclairer le sujet.

Non-seulement il est évident par les endroits où il en parle, que saint Augustin admet le pouvoir précatoire, endroits que je n'ai pas tous rapportés; mais c'est une doctrine qui lui est généralement attribuée par les théologiens, et que Nicole a fort bien expliquée. Je ne puis comprendre que vous niiez un fait si avéré.

Les lignes que vous mentionnez ne prouvent rien, puisque saint Augustin ne dit point là comment Dieu donne la grâce du sacrement.

En supposant que les anges eussent demandé la rédemption, on n'en détruirait nullement la gratuité, puisque, et les mérites et la volonté de prier, tout vient de Dieu. Comme dans l'œuvre du salut tout est gratuit, avec votre argument, les saints ne pourraient rien demander; ce privilége serait réservé aux pécheurs! Vive la théologie au XIX[e] siècle!

Outre les autres pervertissements qui souillent l'Église, comment contester celui du 8 décembre dernier? L'immaculisme fût-il aussi vrai que deux et deux font quatre, du moment qu'il était seulement une opinion, il n'est pas moins hérétique de le déclarer dogme, que, s'il avait été dogme, il serait hérétique de l'avoir déclaré opinion. La chute du pape et des évêques doit étrangement embarrasser ceux qui placent en eux l'Église. Mais c'est leur affaire.

AU MÊME.

Paris, 26 juin 1855.

... Votre lettre et une que M. S... m'avait écrite auparavant, nous ont étonnés. Huet et moi, nous vous croyions plus forts en théologie. Vos objections nous paraissent si peu objections, que nous ne pouvons nous

les expliquer que par la supposition que vous aurez été désorientés par ce qui se passe dans l'Église. Et en vérité, cela est bien fait pour troubler l'esprit. Cependant je ne saurais vous pardonner de dire que si l'incarnation avait été demandée, elle ne serait pas gratuite. Outre la théologie, c'est un attentat contre la théorie des idées, qui vous rend philosophiquement pendable.

AU MÊME.

Paris, 1er décembre 1855.

... Il paraît que M. S... s'éloigne un peu moins de notre manière de penser sur l'état actuel de l'Église. Je ne doute pas que le seul fait de l'immaculisme, lorsqu'il s'en sera bien rendu compte, ne le fasse convenir que nous n'exagérons rien. Aimant la vérité et l'Église comme nous l'aimons, il sentira que nous devons unir tous nos efforts contre leurs ennemis, et tâcher de renverser les évêques actuels et d'en établir de bons.

A M. STAPPAERTS.

Paris, 30 mai 1852.

Votre travail sur l'élection des évêques paraît entrepris fort à propos. Dans ce que vous me citez de la rédaction, je ne vois que l'expression *parfaitement*

évêque qu'on puisse chicaner avec quelque apparence de raison. Il faudrait dire bien nettement que l'évêque sacré a la plénitude du sacerdoce; seulement, qu'il manque d'une condition pour le bien exercer, pour l'exercer profitablement, s'il est placé sur un siége sans le concours des laïques; en d'autres termes, ne laisser aucune supposition possible de croire qu'il emprunte quelque pouvoir pontifical à l'élection.

AU MÊME.

Paris, 11 mars 1853.

Votre difficulté est purement de mots. Qu'est-ce que l'Église? C'est, sans doute, les évêques, les prêtres et les laïques. Donc, dire que les clefs ont été données à l'Église, c'est dire qu'elles ont été données aux évêques, aux prêtres et aux laïques. Ceux-ci les exercent, non comme *délégués* de l'Église, mais comme membres de l'Église. Il n'y a point deux pouvoirs des clefs; il n'y en a qu'un, lequel a plusieurs sortes d'exercices. C'est par le même pouvoir que le prêtre absout au tribunal de la pénitence, et qu'il excommunie; et on peut dire ou que c'est lui, ou que c'est l'Église, qui produit les deux actes. C'est lui, si on ne considère que ce membre du corps de l'Église; c'est elle, si on considère qu'elle agit par ce membre. Dans tous les cas, il

faut l'approbation explicite ou implicite de toute l'Église. Pour l'excommunication, c'est évident. Pour l'absolution sacramentelle, supposez que le pécheur se confesse publiquement, en présence de tous les évêques, de tous les prêtres, de tous les laïques ; il faudra, si le confesseur lui donne l'absolution, que tous jugent qu'il doit la lui donner, et, s'il la refuse, que tous jugent qu'il doit la lui refuser, ou plutôt tous, selon leur degré de pouvoir, l'absoudront ou le lieront à la fois.

Les Pères n'ayant parlé qu'en passant et pour un objet particulier, du don des clefs, ils ne se sont pas assez expliqués en général. Il faut aller au fond de la chose et suppléer à leur insuffisance.

AU MÊME.

Paris...

Les deux difficultés que vous élevez proviennent de ce que, sans doute, je ne me suis pas assez expliqué.

1° Ce n'est point le dogme, c'est la discipline qui prescrit au laïque de baptiser seulement dans le cas de nécessité. Oui, l'usage est inséparable de la propriété ; mais l'Église a le droit de le régler dans l'intérêt de ses membres. Voyez l'évêque, avec la plénitude du sacerdoce : peut-il baptiser, sans nécessité, hors de son diocèse ? C'est la discipline pareillement qui le lui in-

terdit. Or, que le laïque baptisât *toujours*, l'inconvénient ne serait pas moins grand que si l'évêque baptisait *partout* où il lui plairait. Tout tomberait en confusion.

2° Par *ordre* [1], je n'entends point *nature* différente, mais *degré* différent. Par conséquent il faut écarter de là toute idée d'infini et d'annulation d'un pouvoir devant l'autre. La comparaison que j'ai tirée des mathématiques, est aussi étrangère à l'infini et à ses divers ordres. Il s'agit d'un terme qui devient nul dans un cas particulier à l'égard d'un autre, mais qui ne l'est point constamment par sa nature. Le dissentiment des laïques n'annulerait point l'avis des évêques et des prêtres ; il ne l'empêcherait que de passer en dogme, il le maintiendrait au rang des opinions libres. La décision d'un concile n'est obligatoire que lorsqu'elle a été acceptée par les évêques, les prêtres, les laïques qui n'assistaient point au concile. En général, l'unanimité se déclare assez vite et manifestement. Cependant l'Église pourrait se partager en deux grandes masses, comme au temps de l'arianisme. Alors l'embarras n'est pas médiocre pour les gens peu instruits.

1. Dans le passage suivant de la *Lettre à M. l'Archevêque de Paris :* « Les voix n'étant pas du même ordre, celles des laïques et des prêtres ne peuvent se compter avec les voix des évêques, ni les voix des laïques avec celles des prêtres. » *Essais sur la Réf. cathol.*, p. 86. ÉD.

A M. COXE [1].

Paris, 10 mai 1853.

Voilà plus de quatre mois que j'ai reçu votre intéressant ouvrage sur les *Sympathies du Continent;* des circonstances indépendantes de ma volonté m'ont empêché de vous adresser plus tôt mes remercîments.

Il paraît qu'en Amérique, comme en Europe, le besoin d'une rénovation qui amène le monde à la même doctrine religieuse préoccupe vivement les hommes qui pensent. Sans s'être communiqués, ils se rencontrent dans les mêmes vœux et les mêmes espérances : signe presque infaillible que c'est l'esprit de vérité qui les travaille, et que leurs efforts ne seront pas vains.

Nos pères furent grandement coupables de ne point réformer l'Église; mais les vôtres le furent encore davantage de la déchirer; car, suivant saint Augustin et la raison, il n'existe jamais de motif suffisant de rompre l'unité. Instruits par les événements, éclairés par les lumières actuelles, secondés par les progrès de la civilisation, tâchons de réparer leur lamentable faute. Vous dites que j'abhorre le protestantisme. Il faut s'entendre. Le protestantisme sabra les abus, et il fit très-bien; il sabra le dogme, et il

1. Membre de l'Église épiscopale d'Amérique, alors recteur de l'église de Saint-Jean de Hartford, dans le Connecticut. Éd.

fit très-mal. Maintenant nous sabrons les abus; de votre côté, restaurez le dogme, et nous voilà d'accord.

Le concile de Trente semble vous faire dresser les cheveux sur la tête. Que pensez-vous que soit pour nous ce concile? Il est uniquement l'affirmation des dogmes que le protestantisme niait. Par exemple, l'affirmation que le libre arbitre n'a pas été entièrement anéanti par la chute originelle; l'affirmation qu'il y a sept sacrements; l'affirmation qu'il y a une hiérarchie, composée de diacres, de prêtres supérieurs aux diacres, d'évêques supérieurs aux prêtres, et, parmi les évêques, un évêque central, chargé spécialement de veiller à l'exécution des canons; l'affirmation que les saints, vivants et morts, nous aident de leurs prières, et qu'il est utile de les invoquer; l'affirmation que l'Église a le pouvoir d'adoucir les pénitences quand les dispositions des pénitents le méritent; l'affirmation qu'elle a le pouvoir de rendre obligatoires les jeûnes et les abstinences, comme moyen de pénitence et de mortification; l'affirmation qu'il est aussi légitime de placer dans les temples la croix, l'image de Jésus-Christ, les images des saints et leurs reliques, que d'y placer le volume de la Bible; l'affirmation qu'outre la vie chrétienne ordinaire, qui consiste à observer la loi, il y a une vie extraordinaire, consistant dans la pratique des conseils évangéliques, la première obligatoire, la seconde, libre.

Quant aux prétentions ultramontaines et aux autres choses plus ou moins détestables qui se trouvent dans le concile de Trente, elles ne font point partie du concile ; ce ne sont que des immondices dont il faut le nettoyer.

Pour la réunion des diverses communions, vous voudriez remonter au concile de Nicée ; nous le voulons bien, et même, pour que vous ne soyez pas exposé à vous enrouiller, nous remonterons, si cela vous est agréable, à la mort des apôtres ; car, dans les choses essentielles, l'Église enseigna aux premiers jours de son existence.

Je ne suis qu'un simple laïque ; mais je vous assure que beaucoup de prêtres pensent comme nous, qu'ils soupirent après la destruction des abus, et qu'ils la demanderaient hautement, s'ils n'étaient réduits au silence par le despotisme des évêques, qui les écrasent et gouvernent l'Église par la terreur.

AU MÊME.

Paris, 10 février 1854.

Loin de trouver votre lettre trop longue, je l'aurais plutôt trouvée trop courte, car je l'ai lue avec beaucoup de plaisir et plusieurs fois. Voici pourquoi je ne vous ai pas encore répondu. L'ouvrage de M. Huet, dont vous avez eu un exemplaire, a été mis à *l'index*

à Rome. Il veut publier dans un journal une protestation. J'attendais de jour en jour qu'elle parût, afin de vous l'envoyer avec ma lettre. Il n'a pu jusqu'ici obtenir qu'elle fût imprimée. Comme l'affaire traîne toujours, je me décide à vous écrire tout de même, et je regrette de n'avoir pas pris ce parti depuis longtemps. M. Huet est si partisan de la liberté des opinions, que, puisque vous n'approuvez pas certaines choses dans son livre, il applaudit à l'idée que vous avez de les critiquer, et il attend votre travail avec impatience.

D'un côté, il semble que vous soyez catholique, non-seulement de cœur, mais de doctrine; que vous admettiez tous les dogmes, même la papauté, puisque vous dites que vous êtes tous comme on était aux jours de Grégoire Ier; mais, d'un autre côté, il semble que vous soyez au fond calviniste, car vous vous déclarez en communion avec l'Église d'Angleterre, et d'après quelques ouvrages de polémique, elle passe pour un calvinisme encadré dans une hiérarchie romaine. Les anglicans conservent les formes de la religion, mais des formes vides. En attendant que vous veuilliez bien vous expliquer, je me place dans le premier point de vue.

Vous seriez donc catholique, mais catholique séparé, schismatique, et vous comparez votre position à celle de saint Cyprien. Le rapprochement paraît manquer d'exactitude. Quoiqu'en vive querelle avec le pape

Étienne, saint Cyprien ne rompait point avec lui ; il croyait seulement qu'Étienne faisait un mauvais usage de son autorité dans la question de la rebaptisation. En outre, saint Cyprien était en communion avec les églises de l'Orient, de l'Espagne, des Gaules, tandis que vous n'avez pas de communion avec un seul catholique.

Vous voulez un concile pour vous réunir à l'Église catholique. Alors vous resterez séparés jusqu'à la fin du monde, car elle ne vous l'accordera jamais pour le dogme. Dans les décrets dogmatiques du concile de Trente, elle a reconnu sa foi. Elle les a adoptés, et elle ne saurait les livrer à l'examen d'un concile nouveau qu'en doutant qu'elle soit infaillible, et qu'en s'anéantissant.

Après avoir signalé la pression de Rome sur le concile de Trente pour abolir les églises nationales, vous ajoutez que l'Église gallicane a conservé son individualité, en expliquant à son propre goût les décisions dogmatiques et en rejetant les canons disciplinaires. Elle n'a eu besoin d'interpréter que les décisions relatives au pape. Décisions plutôt de discipline que de dogme. Quant à la discipline proprement dite, elle en a pris plusieurs articles qu'elle a trouvés bons. Mais enfin, quelle que soit la part qu'elle s'est faite, pourquoi l'Église anglicane et les autres Églises protestantes ne l'ont-elles pas imitée ? Quand il n'y aurait pas eu un seul Français à Trente, que dis-je ? quand le concile ne

se serait composé que de deux membres, et que ces deux membres auraient été deux légats de la cour romaine, s'ils avaient décidé comme le concile a fait, l'Église gallicane aurait adhéré à leurs décisions. En soi, il importe peu que les protestants n'aient pas assisté à l'assemblée tridentine. Vous paraissez être dans l'erreur de penser que le concile œcuménique prononce en dernier ressort; tandis que c'est l'Église qui le fait, en acceptant, ou en rejetant, ou en modifiant les décrets. Si la France n'avait pas trouvé la vérité catholique dans les décrets dogmatiques de Trente, elle ne les aurait point reçus.

Vous voulez une réunion fondée sur le concile de Nicée. Mais de quelle règle peut servir aux protestants et aux catholiques un concile assemblé pour décider entre les catholiques et les ariens? Êtes-vous disciples d'Arius? Niez-vous la divinité de Jésus-Christ et ne niez-vous que ce point?

Les catholiques ne peuvent se réunir en concile avec les protestants que pour la discipline, et auparavant, il faut qu'ils soient d'accord sur le dogme. C'est pourquoi je ne crois point que la réunion des communions chrétiennes doive s'opérer au moyen d'un concile; elle ne se fera que par propagande. C'est par propagande aussi que l'Église catholique se réformera. Nous travaillons à répandre la foi pure. Quand elle aura conquis un assez grand nombre de personnes pour

qu'elles influent sur la direction des affaires ecclésiastiques, elles feront nommer de bons évêques; ces évêques supprimeront les abus, régénéreront l'Église, et alors les protestants, les déistes, les incrédules qui la fuient à cause de son pervertissement, la voyant dans sa beauté naturelle, reviendront à elle. Nous aimons à penser que vous, et votre Église américaine, n'attendrez pas jusqu'alors, et que bientôt vous joindrez vos efforts aux nôtres pour abattre l'ultramontanisme.

A M. LE RÉDACTEUR DU *Bien public*[1].

Monsieur le Rédacteur,

On nous communique le numéro de votre journal du 28 juin 1856, où il est question de nos *Essais sur la réforme catholique*.

Nous ne venons point discuter avec vous. Pour le faire, il faudrait commencer par vous apprendre les premières notions de la théologie et du droit canonique, dont vous ne semblez pas avoir la moindre idée. Or, probablement, vous n'êtes pas plus disposé à recevoir des leçons de nous, que nous n'avons envie de vous en donner.

Continuez donc à glorifier l'hérésie, et à invectiver contre les défenseurs de la foi catholique. Boulever-

1. Journal publié à Gand (Belgique). ÉD.

sez le christianisme, achevez de ruiner l'Église, puisque telle est votre mission et celle de vos pareils en Belgique, en France, en Italie, en Espagne et ailleurs; mais ne dénaturez pas les faits qui nous concernent.

Vous dites qu'au mépris des décrets d'un concile général, *nous nous rions des indulgences*, et vous indiquez l'*Avertissement* de notre ouvrage, où justement nous témoignons prendre si bien au sérieux les indulgences, que nous posons un moyen de les appliquer, par lequel seul elles peuvent cesser d'être vaines et ridicules. Traitez, si vous le voulez, ce moyen de jansénisme, de protestantisme, d'athéisme même : nous pourrons vous plaindre, mais nous ne nous en plaindrons pas.

Paris, le 8 juillet 1856.

BORDAS-DEMOULIN. F. HUET.

A M. LE RÉDACTEUR-PROPRIÉTAIRE DU *Journal historique et littéraire*[1].

Monsieur,

Dans votre dernière livaison, vous avez eu la bonté d'annoncer les *Essais sur la réforme catholique*. Nous vous en offrons nos remercîments.

Après avoir cité l'*Avertissement*, et énuméré les ma-

1. Revue publiée à Liége (Belgique). ÉD.

tières traitées, vous ajoutez : « Ce n'est pas une simple réforme que les auteurs proposent, mais une Église nouvelle, une Église régénérée et toute différente de l'Église existante. Aussi n'espèrent-ils rien de la part du clergé et des fidèles qui forment cette dernière ; ils comptent sur un *nouveau peuple*. D'où il faut conclure que l'Église actuelle a cessé d'être l'Église véritable, ou qu'elle ne l'a jamais été. Dans l'un et l'autre cas, c'est donner un démenti à son divin Fondateur, qui a promis d'être toujours avec elle, et qui a prédit que les puissances des ténèbres ne prévaudraient jamais contre elle. Et dès lors, appartient-il à MM. Bordas-Demoulin et Huet de fonder un christianisme quelconque? Si Jésus-Christ s'est trompé ou a trompé ses disciples, il ne peut plus être question d'Église... La question n'est pas de savoir si, parmi les abus que les auteurs signalent, il s'en trouve de réels; on sait bien qu'il y en aura toujours, et que c'est un moyen qui ne manquera jamais aux réformateurs. Mais, à notre avis, aucun abus n'est comparable à celui dont ils donnent eux-mêmes l'exemple. »

Nous ne pouvons nous expliquer que l'auteur de l'*Essai sur l'activité du principe pensant* et de la *Réfutation de M. Doney, évêque de Montauban,* qu'un homme qui sait penser et écrire, et qui apparemment doit savoir lire, ait vu dans notre livre justement le contraire de ce que nous y avons mis. Où avons-nous *proposé*

une Église nouvelle? A la page 201, nous disons que le gallicanisme, ou la réforme orthodoxe dont nous sommes partisans, « c'est l'immutabilité de l'institution évangélique maintenue contre les innovations. » Partout, et notamment, aux pages 595 et 605, nous rappelons que « l'Église a reçu des promesses d'immortalité; » nous nions que même au milieu des plus effroyables abus elle ait jamais failli, ou qu'on ait jamais le droit de se retirer de son sein. Partout, en établissant que l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Église dans son indivisible unité et en réclamant les droits que l'institution divine confère aux laïques, nous réservons des prérogatives non moins sacrées par leur origine, les prérogatives de la hiérarchie, et en particulier l'universelle et suprême autorité du Saint-Siége. Enfin, p. 610, nous exhortons les protestants à « revenir à l'Église, qu'ils ont trahie par leur désertion. » Est-ce là donner à entendre que l'*Église actuelle a cessé d'être l'Église véritable, ou quelle ne l'a jamais été?* Lors donc que nous attendons *un nouveau peuple catholique,* il s'agit évidemment d'un peuple formé au sein de l'Église actuelle, qui en garde les dogmes, les sacrements, la hiérarchie, qui en garde tout, excepté les abus; qui soit, en un mot, l'Église même, continuée à la fois et réformée. Est-il possible de se méprendre sur des intentions que le titre seul de notre écrit révèle, et qui éclatent à chacune de nos pages?

En attaquant les abus, en attaquant surtout l'hérésie de l'immaculée conception, nous n'opposons pas des raisonnements humains, ou de faibles raisons de convenance, unique ressource de nos adversaires; nous employons les armes catholiques de l'Écriture et de la tradition. A en juger par le langage de ce qu'on appelle la presse religieuse, il est plus facile de nous récuser que de nous répondre.

Agréez, Monsieur, l'assurance de notre considération distinguée.

Paris, le 11 août 1856.

BORDAS-DEMOULIN. F. HUET.

Les deux lettres précédentes ont été insérées, la première dans le *Bien public* du 13 juillet 1856, la seconde dans le *Journal historique et littéraire* du 1er septembre 1856. ÉD.

APPENDICE

A LA TROISIÈME PARTIE

NOTES DE L'ÉDITEUR

NOTE I

J'ai entre les mains un exemplaire des *Pouvoirs constitutifs de l'Église* et un des *Essais sur la réforme catholique*, sur lesquels l'auteur a fait quelques corrections et annotations. J'en extrais ce qui intéresse l'expression de ses idées.

POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE.

P. 16, on lit : « Pourquoi, agissant hors de l'Église, le pontife aurait-il plus de pouvoir qu'agissant dans l'Église? Et de ce qu'il ne sanctifie point hors de l'Église, peut-on méconnaître son existence, puisqu'il ne sanctifie nullement dans l'Église? » Pour plus de clarté, l'auteur a mis : « Peut-on méconnaître son existence *hors d'elle*, etc. »

P. 17-18, à la phrase : « Si les protestants s'entendaient, ils devraient abolir le baptême comme les

autres sacrements ; » l'auteur ajoute : « *puisqu'ils ont détruit le sacerdoce.* »

P. 84 : « Saint Bernard parle des lettres de saint Ignace d'Antioche à la Vierge ; » au lieu de la *Vierge*, l'auteur, se corrigeant, a mis *Cassabole*. Il ajoute, à la fin de l'alinéa : « *Placer ici un chapitre où l'on montre l'apocrycité des textes ramassés par Crasset* » en l'honneur de la Vierge.

P. 171, où il est parlé des améliorations que le clergé constitutionnel apporte à l'organisation décrétée par l'Assemblé constituante, l'auteur écrit en marge : « Ce qui est là analysé appartient au concile (1797) et non pas à l'encyclique (1795). »

P. 242, à la fin du chapitre v, l'auteur écrit : « Mettre un chapitre sur la supériorité des évêques. — Pluquet, sur *Aérius*. — Travers[1] confondant les deux ordres. — Voir Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, 2 vol. in-4, 1re confér. »

P. 259 : « Agier tombe dans l'erreur... de faire le pouvoir ecclésiastique communicable ; » au lieu de *communicable* l'auteur met *délégable*, et de même plus loin *indélégable, indélégabilité,* au lieu de *incommunicable, incommunicabilité.*

P. 266 : « ... pontificat que Jésus-Christ a commencé d'exercer en s'incarnant et mourant ; » l'au-

1. Curé de Nantes, dans son écrit sur les Droits des pasteurs du second ordre. ÉD.

teur modifie ainsi cette phrase : « pontificat que Jésus-Christ a commencé d'exercer *aussitôt après la chute primitive, mais surtout en s'incarnant*, etc. »

P. 313, où se lit le mot *sacramenter*, l'auteur met *sacrementer*. C'est l'orthographe qu'il avait déjà adoptée dans les *Essais sur la réforme catholique*, et que j'ai suivie dans le présent ouvrage.

P. 533, à la phrase : « Le sulpicianisme, dégradation de la science ecclésiastique, est devenu l'âme de l'enseignement et a livré le clergé concordataire au jésuitisme ; » l'auteur ajoute : « *dont la mission est de corrompre l'Évangile et de chasser de la terre la vérité chrétienne.* » Puis il modifie la phrase suivante en ces termes : « Chaque année les séminaires vomissent une tempête de ministres de l'ignorance et du mensonge, qui, tombant sur l'Église comme les dix plaies sur l'Égypte, distillent leur néant dans les âmes et travaillent à les empoisonner de leur misère. Quelques-uns se poussent sur les siéges épiscopaux, où la pratique du despotisme et la passion de s'attirer un sourire de la cour romaine, les rendant encore pires, ils redoublent la perversion des séminaires. »

ESSAIS SUR LA RÉFORME CATHOLIQUE.

P. 100, au lieu de *infériorise*, mot de sa création, l'auteur met *infériore*. Cela est conforme à l'analogie de *extériorer*, autre verbe par lui employé.

P. 111, parlant de la constitution civile du clergé, l'auteur avait dit : « La Révolution française extirpe tous les abus qu'elle peut atteindre *sans le concours des sacerdoces* ; » il corrige ainsi : « La Révolution française extirpe tous les abus qu'elle peut atteindre *dans le gouvernement ecclésiastique.* »

P. 189 : « M. Dupanloup, malgré son enthousiasme marianique, se borne à considérer « Marie comme un « commencement de Jésus-Christ et de la sainte huma- « nité du Rédempteur[1]. » Mais les allures seront bientôt plus décidées, et les ménagements cesseront. » Passage prophétique, que l'auteur put bientôt modifier et compléter en ces termes : « M. Dupanloup, malgré son enthousiasme marianique, ne dit pas que Marie est Jésus-Christ, ce serait encore un peu trop fort; il se borne à considérer « Marie comme un commencement « de Jésus-Christ et de la sainte humanité du Rédemp- « teur. » Mais les allures seront bientôt plus décidées, les ménagements cesseront. Quelques mois après que ceci était écrit, ils avaient effectivement cessé, et le P. Lavigne disait, devant le légat Patrizzi et douze évêques, que la « Vierge et Jésus-Christ c'est tout un. »

J'ai trouvé, comme pièce justificative, dans les cartons de Bordas, le *Discours prononcé à Notre-Dame-des-Victoires devant S. É. le cardinal-légat, le di-*

1. Instr. pastor. sur l'Immac. Concep., p. 60.

manche 22 juin 1856, par le R. P. Lavigne, de la compagnie de Jésus. Paris, chez Douniol, 1856. Il faudrait citer en entier cette étonnante pièce; les passages suivants en donneront au moins quelque idée :

« Qu'il me soit permis, saints pontifes, de vous remercier solennellement... Comment ne pas être à vos pieds, quand vous êtes aux pieds du suprême Pontife, et ne pas recevoir votre parole comme la parole de Dieu, quand vous recevez la sienne comme la parole de Jésus-Christ[1] ?...

« L'Écriture semble s'interpréter dans le verset suivant : « Rappelez-vous Abraham, votre père, et Sara « qui vous a enfantés. » Et en traduisant : « Rappelez-« vous Jésus-Christ vivant dans son Vicaire, et l'au-« guste Marie qui a enfanté l'Église. » **Jésus-Christ et Marie, comme Abraham et Sara, ne font qu'une seule et même chose** : *unum vocavi eum; benedixi ei et multiplicavi eum.* La vocation de Jésus-Christ, c'est la vocation de Marie. La bénédiction de Jésus-Christ, c'est la bénédiction de Marie ; et la fécondité de Jésus-Christ, c'est la fécondité de Marie.

« J'ai donc le bonheur de voir en ce moment l'Église prosternée devant Marie comme devant sa mère. Toute sa force, toutes ses consolations, toutes ses grâces, lui viennent par Marie[2]... Ah ! combien la présence de tous

1. P. 16.
2. P. 20.

ces pontifes, réunis autour de l'auguste envoyé, me rappelle vivement cette circonstance solennelle, et si voisine de nous, lorsque de tous les points du monde catholique, les évêques, répondant à la voix du prince des pasteurs, formaient autour de lui la plus brillante couronne! Quelle majesté, quelle grandeur environnaient alors l'immortel Pie IX! Mais toute sa puissance, il l'a mise ce jour-là au service de Marie. Jamais son infaillibilité ne fut plus incontestable et plus incontestée. Il en paraissait lui-même jaloux. Seul il décide, seul il prononce[1]...

« En ce jour-là Pie IX n'était pas seulement un pontife, mais il était encore un prophète : tous les voiles de l'avenir se déchiraient devant lui... Il apercevait, dans un temps qui ne peut être éloigné, la paix du ciel s'unissant à la paix de la terre, et l'auguste Marie reconnaissant par des bénédictions et des grâces choisies ce nouvel hommage, le plus cher à son cœur immaculé.

« Depuis ce grand jour, nous attendons... Ne pouvons-nous pas dire qu'il est temps de sommer Marie d'être fidèle? C'est elle qui inspirait le pontife; c'est le pontife, hautement représenté, qui la conjure ici de vérifier l'oracle[2]...

« O Marie, sauvez-nous... Sans vous, plus d'espé-

1. P. 21.
2. P. 22.

rance [1]... Vous seule, ô Marie, pouvez nous consoler, vous seule pouvez réparer toutes ces ruines, *consolatibur omnes ruinas Sion*. Oui, par votre divine puissance, de nos campagnes vous pouvez faire encore un lieu de délices [2]!...

« La paix est faite dans le monde matériel... Que reste-t-il, sinon que Marie établisse encore la paix dans les âmes? Je ne comprendrais pas qu'elle eût donné cette première paix, si ce n'était un symbole. Le règne de Marie, comme celui de son Fils, n'est pas de ce monde... Si donc elle pacifie les choses du temps, c'est qu'elle veut nous apporter aussi la paix éternelle. O Marie, tout est préparé pour ce grand triomphe de votre maternelle bonté [3]!...

« Ne laissons pas s'écouler cette journée sans nous consacrer tous au Cœur Immaculé de Marie. Ces Évêques et ce Prince-Pontife se chargent de porter aux pieds de notre Mère le nouveau serment de notre inviolable fidélité [4]...

« Si nous honorons le Cœur de Marie, elle nous conduira au Cœur de Jésus; car, ENCORE UNE FOIS, JÉSUS ET MARIE NE FONT QU'UN... Oh! si à côté de ce monument consacré à la gloire du Cœur de Marie allait s'éle-

1. P. 24.
2. P. 25.
3. P. 26.
4. P. 27.

ver un temple auguste en l'honneur du Cœur de Jésus! Paris est la ville des grandes choses[1]... Par le Cœur de Marie nous irions au Cœur de Jésus, et la glorification de ces deux Cœurs, éternellement unis, réaliserait à la fois toutes les pensées et toutes les espérances de l'Église[2]. »

On a quelquefois taxé de violence le langage de Bordas stigmatisant les attentats du pharisaïsme; mais les paroles qu'on vient d'entendre, et qui ne sont point un scandale isolé, ne suffiraient-elles pas à le justifier? N'attestent-elles pas en particulier la rigoureuse vérité de ce qu'il disait tout à l'heure, que « le jésuitisme a pour mission de corrompre l'Évangile et de chasser de la terre la vérité chrétienne? » Non, la postérité chrétienne ne pourra croire à un tel délire. Et pourtant il est quelque chose de plus incroyable encore, c'est que ces folies sacriléges passent sans exciter ni réclamation ni surprise.

P. 209 : « Si les sens et les organes ne peuvent disparaître, il faut que leur domination soit abolie; que l'amour divin ou la charité y règne seule et y enfante une vie cachée en Dieu, comme l'est celle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. » Passage ainsi modifié par l'auteur : « Si, dans le chrétien, les sens et les organes ne peuvent disparaître, il faut que leur domination y

1. P. 28.
2. P. 29.

soit abolie ; que l'amour divin ou la charité règne seule en lui et y enfante, etc. »

P. 272. Après avoir dit que « l'Assemblée constituante, composée des trois ordres, le clergé, la noblesse et le tiers état, représentait l'Église gallicane, comme les autres assemblées depuis l'origine de la monarchie,... et avait le droit de faire tout ce que peut faire une Église nationale, » l'auteur ajoute : « On pourrait même soutenir que, composée de laïques seulement, elle aurait eu le droit de rétablir l'ancienne discipline, qui est la véritable ; bien plus, une assemblée non catholique ou un gouvernement, sur la réclamation des catholiques, en aurait eu le droit. »

P. 423. Le commencement du dernier alinéa, continué à la page suivante, est ainsi modifié : « Le christianisme se compose de deux parties : de la loi naturelle et de la révélation. La révélation doit-elle remplacer la loi naturelle ou lui servir d'appui ? En d'autres termes, Jésus-Christ est-il venu pour détruire cette loi ou pour l'accomplir ? Il déclare que c'est pour l'accomplir, c'est-à-dire pour la faire véritablement régner dans les actions et dans le cœur. Ainsi la révélation est un secours à la raison et à la volonté, et nullement une domination. Toutes les fois donc que le pontife se fait dominateur, il attente à la réparation chrétienne. Mais qui réprimera cet attentat ? Sera-ce, etc. ? »

P. 431, à la fin du premier alinéa, ligne 11, l'au-

teur ajoute : « Ne pas recevoir la bénédiction nuptiale peut être un péché qui exige une pénitence, mais ne saurait infirmer l'union matrimoniale. »

NOTE II

A ces corrections, écrites de la main de Bordas, j'ajouterai les éclaircissements qu'il me donna de vive voix sur un certain nombre de passages des *Pouvoirs constitutifs*.

P. 290, en parlant de saint Jean Chysostome injustement persécuté, il dit : « Contre un pareil renversement de l'ordre, il pourrait, sans le canon de Sardique, réclamer l'appui du chef de l'Église. Cependant, même avec ce canon, et lorsque l'innocence tyrannisée et les formes violées crient si haut pour lui, il ne le fait pas, tant l'antique discipline imprime de respect! » Mais, observai-je à l'auteur sur ce passage, puisque l'antique discipline comprenait le pouvoir exécutif du pape, on ne voit pas ce qui pouvait empêcher d'en réclamer l'appui. Tous ces exemples ne prouvent-ils pas trop? — Il répondit : « L'Orient était très-jaloux de son indépendance, et n'aimait pas à recourir à l'Occident. Il ne le faisait qu'à la dernière extrémité. »

P. 402, l'auteur combat l'opinion d'après laquelle le saint-siége serait de droit divin attaché à l'Église de Rome : « Par un droit surnaturel clouer à un lieu quelconque la chaire principale de l'Église, ne serait-ce pas aussi heurter la foi nouvelle, essentiellement indépendante des lieux, puisqu'elle les embrasse tous? Ne serait-ce pas transporter dans la cité spirituelle de l'Évangile l'unité matérielle du temple mosaïque, et judaïser le christianisme? » — Ne pourrait-on pas, dis-je à l'auteur, vous objecter que vous le faites vous-même, lorsque, annonçant la future translation de la papauté à Jérusalem, vous jugez, p. 556, que, d'après les prophètes, le choix de Sion comme centre religieux du monde semble *irrévocable?* — « Oui, répondit-il, Sion a de magnifiques promesses; mais ce n'est toujours qu'une convenance, quoique fondée. En tout cas, l'Église peut subsister et a subsisté effectivement ailleurs. Je ne me suis point contredit. »

A l'occasion des explications sur la grâce que renferme le chapitre II du livre VI, j'avais soumis à l'auteur une note où j'essayais de définir la grâce efficace et la grâce suffisante, par la différence de l'action divine nécessaire pour convertir le pécheur ou pour soutenir le juste. Bordas, s'en référant à l'ouvrage qu'il préparait sur la matière, me répondit brièvement : « Les termes de grâce efficace et de grâce suffisante sont équivoques. Pour persévérer, il faut une grâce de même nature,

bien que moindre en degré, que pour se convertir. Et il fallait aussi à Adam innocent un secours capable d'entraîner sa volonté, sans diminuer sa liberté. Il subsiste une différence entre la grâce d'Adam et la grâce de Jésus-Christ, analogue à la différence qui se trouve entre un aliment et un médicament. »

FIN DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

TABLE

DU TOME SECOND.

Défense des Pouvoirs constitutifs de l'Église

LIVRE II. (*Suite.*)

LIVRE IV. — FRAGMENTS SUR LES POUVOIRS GOUVERNEMENTAUX.

DEUXIÈME SECTION

Décadence de l'Église dans la grâce.

TROISIÈME SECTION

Pensées diverses sur le christianisme et correspondance religieuse.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND ET DERNIER.

ERRATA ET ADDITIONS

DU TOME SECOND.

Page 304, ligne 19, *au lieu de :* président, *lisez :* présidant.

Page 384, ligne 22, *après le mot* toutefois, *ouvrez les guillemets.*

Page 388, *la note 1 doit être ainsi rectifiée et complétée :* 1. Instructions sur les vérités de la grâce et de la prédestination. Avignon, 1745. p. 121.

Page 390, en note, *au lieu de :* P. 189, *lisez :* Ibid., p. 110.

Page 419, ligne 2, *ajoutez au commencement et avant les guillemets :* En disant.

Même page, ligne 3, *après le mot* Dieu, *au lieu d'un point mettez une virgule.*

Même page, ligne 9, *effacez les mots :* et elle y mène, *qui ont été introduits par une faute de copiste.*

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7.